余英时作品系列

朱熹的历史世界



宋代士大夫政治文化的研究

余英时著

生活·讀書·新知 三联书店



ISBN 7-108-02038-6/K·437
定价 48.00 元（全两册）

余英时作品系列

余英时著

朱熹的历史世界 下

宋代士大夫政治文化的研究

生活·讀書·新知 三联书店



五朝名臣言行録總目

第一卷

一之一

中書令韓國趙忠獻王 普

一之二

樞密使濟陽曹武惠王 彬

一之三

丞相魯國范公 質

一之四

內翰竇公 儀

朱熹　《五朝名臣言行录》（宋淳熙刻本）

中国国家图书馆藏



咸淳臨安圖
南湖
孤山
四聖觀

下篇分目录

下篇

专论



绪　说

上篇七章通两宋而论述，以透显朱熹的历史世界的整体背景。下篇分为五章，则集中研究朱熹时代士大夫的政治文化。朱熹登第（绍兴十八年进士，1148）和筮仕（二十一年授泉州同安县主簿，二十三年到任）虽在高宗之末，但他的正式政治活动始于孝宗即位之初应诏上封事（绍兴三十二年八月），终于宁宗庆元二年十二月二十六日"褫职罢祠"（见《宋会要辑稿》一〇二册，《职官》七三之六七，公元已在1197年）。所以下篇的时限大致是12世纪的下半叶。

在这半世纪中，推动政治改革的士大夫以理学家为主体。所以下篇各章特标"理学"或"理学家"之目。此二词都取其最广义，大体上与"道学"或"道学家"可以互训。由于史料中"道学"、"道学家"经常出现，行文也不可能整齐划一。但是我为什么不一律采用"道学"和"道学家"呢？这是因为这两个名称在南宋思想史上既有广、狭二义之别，在政治史上更有贬义，容易引起误解。另一方面"理学"之名在南宋已正式成立，主要即指"内圣之学"。朱熹说：

> 理学最难。可惜许多印行文字，其间无道理底甚多，虽伊、洛门人亦不免如此。（《语类》卷六二《中庸一・纲领》）

陆九渊《与李省幹》第二书云：

> 惟本朝理学，远过汉、唐，始复有师道。（《象山先生全集》卷一）

黄震（1213—1280）在《黄氏日抄》卷三三以下特立“读本朝诸儒理学书”之目（卷三三——四五）；此诸卷“理学”一词屡见不鲜，兹录其最明显的一则如下：

> 本朝理学，阐幽于周子，集成于晦翁。（卷三三“周子太极通书”条）

“理学”与“道学”所指无大异，此为确证。此时虽尚无人以“理学”与“心学”分指朱、陆，但“心学”之名也已出现。罗大经《鹤林玉露·丙编》成于淳祐壬子（十二年，1252），其卷六《文章性理》条自言曾辑有《心学经传》十卷，所引原序中有“学者不求之周、程、张、朱固不可”云云，则他所谓“心学”也可与“道学”、“理学”互通。若将这三个名称在南宋的用法加以比较，我认为朱熹、陆九渊、黄震所用过的“理学”一词最为客观，也最少争议。不但如此，由于约定俗成，“理学”在今天早已成为通行最广的观念，读者自能心知其意。本书非辨析名相之作，姑止于此。

从思想史、哲学史的观点研究宋代理学的人往往不涉及理学与政治之间的关联。他们的注意力集中在理学内部的理论构造方面。其史学的特色则在追溯观念的起源及其流变。因此理学怎样上接孔、孟，中越汉儒，近承韩愈、李翱，旁涉佛、老等问题在哲学史研究中占有很重的分量。若仅从取径方面说，现代研究仍然与传统有一脉相承之处，因为从前儒者论述“道统”的形成与传衍也着眼于“义理”的内在

发展。这一研究方式在哲学史或思想史领域内本属于主流的地位，其正当性是不必置疑的。但以此方法施之于理学的研究却造成了一个相当普遍的印象，即理学与理学家与当时实际政治的关系仅在若有若无之间。这一点又和常识中所理解的理学的性质有关。传统儒家认定理学家所讲求的是万古不变的“内圣之学”，现代哲学史家也断定理学所处理的主要是不在时空之内的种种形而上学的问题。既然如此，理学家之说自有其内在理路可循，他们与政治的牵涉无论深浅如何，都不致对理学的建构和演进发生任何实质的影响。所以在一般宋代哲学史或思想史的论著中，我们几乎完全看不到理学家的政治活动。

但本书的主题是宋代政治文化，儒家士大夫的政治理想和政治实践自然构成了研究的重心。下篇深入探讨理学家的政治活动更是题中必有之义。理学虽起于北宋，但熙宁、元祐之间，无论在学术上或政治上都无大影响。就政治而言，熙宁变法之初，程颢仅以个人身份参加过短时期的工作。元祐时，朝廷有所谓洛、川、朔三党；洛党以程颐为领袖，羽翼则朱光庭、贾易二人。（见《邵氏闻见录》卷一三）其中贾易且与理学毫无渊源，不过因反对苏轼之故，一度助颐攻川党而已。（见《宋史》卷三五五本传）朱光庭则初师孙复与胡瑗，后来才从游二程于洛阳。（见范祖禹《范太史集》卷四三《朱公墓志铭》）；所以当时有人称他为程颐“门人”。（见《宋史》卷三四六《吕陶传》引陶语；《宋史》卷三三三本传则未言其从学二程事）但进入南宋之后，主要由于朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊诸人的倡导，理学才取得了儒学主流的地位。所以在朱熹时代，理学家人数之多和政治活动的频繁与复杂都远非北宋所能相提并论。下篇的研究大体不出这一范围。哲学史、思想史对此可以置之不论，但却是政治文化史的中心课题。

最后，下篇所谓“专论”之“专”，还必须作进一层的说明。

第八、第九两章所讨论的是理学、理学家与南宋政治文化的一般关系，但最后三章则构成一相对独立的研究单元，所处理的是南宋政治史上一个重大的环节，已湮没了八百年之久。这一遗失的环节不但贯穿了孝、光、宁三朝的政潮与党争（起淳熙十五年，1188，迄庆元六年，1200），而且也牵系了理学家种种集体的与个别的政治行动。我在第七章的撰写过程中初步发现了这一环节，为了要尽可能恢复这一环节的历史原貌，我才不得不遍考文献，重新建构一切与之相关的人与事。所以下篇事实上是现代史学中所谓“专题研究”（“monograph”），与上篇的性质截然异趣；我在这一部分所投注的时间与精力也超出上篇远甚。至少就我个人的主观愿望说，下篇承担了两重任务：第一，通过史事建构以补足南宋政治史中久阙之一章；第二，通过理学家的政治活动以彰显南宋儒学的政治取向。详细的论证见以下各章，这里先略作提要，以供读者参考。

高宗死在淳熙十四年（1187）十月，其时孝宗年已六十有一，再过一年多（淳熙十六年二月），他便禅位于光宗了。但在这最后一年又三个月之内，他却在积极构想和部署一场规模宏大的政治革新，以实现他毕生关于“恢复”的向往。在这一构想与部署中，他很自然地和当时理学派士大夫结成了联盟。淳熙十四年底叶適《上殿劄子》论变更“国是”，十五年六月除朱熹兵部郎官以及熹十一月上《戊申封事》都是最明显的信号。

就理学派士大夫一方面说，他们大体上继承了北宋秩序重建的儒家理想，不过在南宋的历史情况下，这个理想也修改为修明内政以图“恢复”，和孝宗晚年的想法基本一致，所以双方一拍即合。更重要的是王安石“得君行道”的范例在他们心中仍时时激起一种憧憬的情绪，使他们不知不觉中对孝宗抱有神宗第二的期待。不仅陆九渊淳熙

十一年至十三年的“轮对”活动和十五年正月所撰《荆国王文公祠堂记》（《象山集》卷一九）表现了这种意识，朱熹平时对安石与神宗的“千载一遇”更是称羡至再至三，绍熙三年（1192）他《跋王荆公进邺侯遗事奏藁》仍说：

> 甚矣！神宗之有志而公之得君也。（《文集》卷八三）

他笔下写的是神宗，心中想到的则未尝不是孝宗。叶贺孙记他在绍熙二年以后的话云：

> 寿皇直是有志于天下，要用人。（《语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

这和上引《跋》语出于同时，可见他心中确以孝宗与神宗同为“有志”之君。但最显豁而又最有力的证据则是下面这一段话：

> 只缘自来立法建事，不肯光明正大，只是如此委曲回护。其弊至于今日略欲触动一事，则议者纷然以为坏祖宗法。故神宗愤然欲一新之，要改者便改。孝宗亦然，但又伤于太锐，少商量。（《语类》卷一二八《本朝二·法制》）

此条是沈僩记戊午（庆元四年，1198）以后所闻，代表了朱熹晚年的最后议论。他在这里明明以神宗与孝宗相提并论，肯定两人同是锐志改革的皇帝。神宗的改革即熙宁变法，这是人人都知道的，但是孝宗的改革何所指呢？这当然只能指他在退位前一年多的政治部署了。所以朱熹也称此一阶段为“孝宗末年之政”（《语类》卷一二七《本朝一·

孝宗朝》)，而叶適则将这段时期概括为“淳熙末年，求治愈新”八个字（《水心文集》卷二四《施公墓志铭》）。根据朱、叶等参与其事者的证词，孝宗末年曾实际有过一次改革朝政的举动，是无可怀疑的客观事实。但由于种种原因（详见后文），这次改革还没有来得及充分展开便已胎死腹中，所以它在历史上未能留下像熙宁变法那样的正式名目，而终于变成了一个“遗失的环节”。

孝宗末年的改革部署始于人事的大更动，他大量引进理学派士大夫以取代王淮长期执政所形成的官僚集团成员。另一方面，理学家既视他为神宗第二，自然也不肯轻易放过这个“得君行道”的机会。朱熹在淳熙十五年五月王淮罢相之后，力疾入奏，并毅然接受兵部郎官的任命（见《辞免江西提刑状二》，《文集》卷二二），这和他平时坚辞除命的作风，颇有不同，则理学阵营的振奋之情，可见一斑。孝宗的部署活动虽集中在淳熙十六年二月退位前的一年多时间之内，但部署并未随退位而中止。这里首先必须指出的是，光宗一朝的三位主要执政大臣——周必大、留正、赵汝愚——都是他一手选定的。周、留两人除命左、右相在淳熙十六年正月己亥，下距二月壬戌内禅不过二十四日。他亟召赵汝愚人都也在内禅的前夕，绍熙四年三月汝愚除同知枢密院事则是他在幕后一手促成的（详见第十章）。他选择宰辅显然根据两个基本条件：第一，其人必能执行他的改革构想；第二，其人必能与理学派士大夫合作。周、留、赵三人无一不具备此双重资格。非常明显的，他寄望于光宗子继父志，逐步推展他所开始的改革运动。

但是权力世界很难有容纳“一厢情愿”的空间，即使是掌握了权源的皇帝也不例外。孝宗末年的改革部署从一开始便激起了官僚集团与理学集团的尖锐冲突。这两个士大夫政治壁垒的对峙最迟也可以上溯至王淮执政的初期，淳熙九年（1182）朱熹劾唐仲友便是一个最显著

的标志，详见上篇第七章。所不同者，王淮执政时代，政权操于官僚集团之手，他们采取种种策略向理学集团的进攻作反戈之击；淳熙十五年，孝宗"乾坤归独御"，自出心裁，转而与理学派士大夫结成联盟，由周必大取代了王淮的相位，官僚集团失去了皇权的支持，于是从防守转入进攻阶段。这一攻守易势的变化是非常微妙而又是极其重要的。一切证据都指向一个无可争辩的事实：淳熙十五年五月王淮罢相之后，官僚集团的领袖人物立即转而包围已指定为"参决庶务"的太子（即后来的光宗）；并以此为基地向周必大的执政集团展开大规模的进攻。兹举二例以证之。淳熙十五年七月，叶適等五人曾而呈《荐士书》与右相周必大、参知政事留正、萧燧，推荐了三十余位理学派士大夫，希望执政大臣加以擢用。这件事很快便为官僚集团的首领之一葛邲所侦知；他是王淮所赏识的人，此时正任东宫詹事，代太子（光宗）发言（见周必大《思陵录上》，淳熙十四年十一月庚子条，《文忠集》卷一七二）。他既探得此事，便广为传播，激起了一场很大的政治风波，意在攻必大去位，使理学集团陷于群龙无首的境地（详见第十章第四节）。此一例也。同年"王党"的另一重要成员陈贾，虽丁忧在籍，却唆使他的内侄何澹利用周必大与留正之间的矛盾，极尽挑拨之能事。其结果则是留正在孝宗而前，处处与必大为难，使后者不能安于相位。何澹也走的是太子路线，早已和光宗的"近幸"姜特立、谯熙载暗通款曲了（详见第十一章）。此又一例也。这两例都已在周必大与孝宗的往来密档中获得证实，所以上面所说孝宗的改革部署直接激成两大政治集团的冲突，并不是一种推测或假说，而是已经成立了的历史事实。终光宗一朝（1189—1194）这两大集团的明争暗斗，愈演愈烈，直到宁宗庆元元年（1195）以赵汝愚为首的理学集团彻底失败才告结束，孝宗的改革部署也随之而扫地以尽。其间演变的复杂与曲折，

则非数语所能概括，详见以下各章。

孝宗的改革部署为什么必须迟到淳熙十四年十月以后才发动？从整体部署的过程看，他在"末年"所推动的改革显现出破釜沉舟的决心，以致连朱熹也说他"要改者便改……伤之太锐"。这一强大的动力究竟从何而来？既决心改革，他为什么又匆匆决定在淳熙十六年二月禅位于光宗？这些都是十分吃紧的关键问题，如果不能找到近情近理的历史解释，则上面所说的那个"遗失的环节"还是无法恢复的。为了彻底追寻这些问题的解答线索，我们最后不能不闯进皇权的领域。

从淳熙十五年到庆元初年，理学集团、官僚集团和皇权是权力世界三股原动力，三者各有相对的自主性但同时也是互动的，不能截然分开。我们既然分别重建了理学集团和官僚集团在这一时期的基本活动，最后自然也必须以皇权为主体，考察它在同一时期的动态，否则我们便不可能对朱熹的历史世界获得一个比较完整的了解。这一时期皇权的最大特色是它分裂为两个中心：孝宗（退位后的"太上皇"）所代表的改革中心和光宗所代表的反改革中心。不用说，理学集团和官僚集团便分别聚拢在孝宗与光宗的周边，推波助澜。但是我们绝不能把这两个敌对的集团简单地看做是分裂皇权的依附者。无论是理学集团之于孝宗，或官僚集团之于光宗，都不是一种"奉命行事"的被动关系。上面我曾说，孝宗与理学集团结成了政治联盟，光宗与官僚集团也正可作如是观。结盟的双方当然有共同的目的，但也各有不同的打算或不同的动机，此处不必详及。但皇权何以分裂，以致直接激成外廷的政争，则是下篇专论所必须正面处理的大问题。为了深入清理皇权内部的状态，本书最后一章将集中研究孝宗和光宗两个皇帝的生活与思想背景。在历史著作中，除了极少数雄才大略、功业彪炳的帝王之外，一般所谓"中材之主"是不受注意的；他们好像是京剧中演"王

帽”的角色一样，往往只作为一种配景存在于舞台之上，唱功与做功都是无份的。这种情况中外皆然，但在中国现代的史学研究中偏向更为明显。即以宋代而论，史学家写熙宁变法，对王安石必作详细的研究，但于神宗则一笔带过。事实上我们都知道，决意起用王安石，全面展开变法运动的正是神宗。但他为什么以一个未及弱冠的青年，初即位便有此创辟之举？前乎此，只有汉武帝的“改制更化”才可以与之相比。这仍然是一个有待深入研究的问题。为了确定孝、光二帝在“遗失的环节”中的作用，第十二章遍搜一切有关史料，试图以心理事实为基础，探求孝宗“末年之政”的动力所在，以及皇权为什么终于分裂为二。所以此章讨论的重心特别放在孝宗上与高宗、下与光宗之间的心理冲突上面。这便不得不折入心理史学的领域。心理史学无可避免地要受到不同文化的内在制约，稍一不慎，便会流于荒诞不经，所以是一险途。但我的探索基本上是从中国已有的心理观察出发。《孟子·离娄上》说过：

> 父子之间不责善，责善则离，离则不祥莫大焉。

这已明白点出了父子之间心理冲突的一个重要根源。朱熹则指出：

> 然圣贤之言，则有所谓“未发之中，寂然不动”者，夫岂以日用流行者为已发，而指夫暂而休息，不与事接之际为未发时耶？尝试以此求之，则泯然无觉之中，邪暗郁塞，似非虚明应物之体。（《文集》卷三〇《与张钦夫三》）

这更证明宋代理学家早已发现了人心中非理性的向度。所谓“泯然无

觉之中，邪暗郁塞”即相当于潜意识中种种动力，殆可断言。所以心理史学可以施之于孝宗、光宗的研究，在原则上是不成问题的。以实际操作程序而言，最后一章并不奉任何一家的理论——包括弗洛伊德在内——为金科玉律；相反地，此章以建立孝、光二帝的具体心理事实为起点，然后引心理史学研究中与之相应的成果作为一种参照系统。一言以蔽之，基本的指导原则是“量身裁衣”，而不是“削足适屦”。

第十二章的篇幅最长，这是因为它同时兼有统合的功用；理学集团与官僚集团在孝、光、宁三朝的长期争衡，只有通过皇权内在变化这一主轴，才能得到比较完整的历史说明。八百年来，所谓“庆元党禁”一直是南宋政治史、文化史上一个不可解之谜，虽现代专家也感到“无可多说”。（参看刘子健《宋末所谓道统的成立》，《两宋史研究汇编》，页274—277）本书的专论并非针对“庆元党禁”而发，但在整个“遗失的环节”基本上得到了恢复之后，这个“党禁”之谜便不解而自解了。

关于最后一章，我还要做两点澄清：一、此章虽涉及心理史学，但绝不预认心理因素普遍存在于一切史事之中，更不带有任何心理决定论的涵义。这仅仅表示，在皇权分裂这一重大事件上，孝、光二帝特殊的心理状态恰好发生了关键性的效用；离开这一心理向度，下篇“遗失的环节”的重建便没有完成的可能。二、强调皇权的重要性并不是夸大皇帝个人在历史上的作用，而毋宁凸显了当时的权力结构。“失心疯”的光宗也可以在关键时刻影响历史的进程正是由于皇帝掌握了权力之源。这里并不承认皇帝个人有什么“天纵圣明”的“超人魅力”（“charisma”），韦伯指出中国皇帝的“超人魅力”系于皇位（“the charismatic character of the royal office”），不失为一个深刻的观察，虽然他的分析仍嫌空泛。（参看 Max Weber，*Economy and*

Society, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978, vol.2, p.1113）秦、汉以下的皇帝，无论是“创业垂统”之君或“守成之主”，都可以作如是观。

澄清这两点之后，读者对于下篇的主旨也许便不致发生文外的误解了。

第八章　理学家与政治取向

一、“内圣”与“外王”之间的紧张

前面已指出，在我们通常的理解中，理学家因专情于“内圣之学”的建立，对实际政治似乎抱着一种可即可离的意态。就宋代儒学史言，南宋理学的兴盛也好像标志着一种内向的发展趋势。熙宁变法的挫折也许为这一内向转变提供了一个历史的契机。儒家一向信奉“反求诸己”，“外王”不能实现主要还应归咎于“内圣”尚未完成；与其“临渊羡鱼”，不如“退而结网”。所以南宋理学家基本上投身于学

术和教育工作。

以上所说大致可以代表现代史学界的共识之一，因为这个看法确有许多事实作支持。我自己过去也相信这至少是一个可以接受的历史解释。（见 Ying-shih Yü ，“Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism，” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*，N.S.XI，nos 1&2，December 1975，esp.pp.122－123）但是在研究了南宋理学家的政治活动之后，我却不禁发生一个重大的疑问：如果上述的看法可信，我们又怎样理解大批理学家在孝、光、宁三朝权力世界中异常活跃这一现象？这里让我先指出这一现象的主要特征。大体上说，从淳熙（1174—1189）初年到朱熹逝世（1200），理学家作为一个士大夫集团（当时政敌称之为“道学群”），在政治上形成了一股举足轻重的力量。他们的政治取向是不满现状，要求改变“国是”，以打破因循苟且的局面。他们虽无任何有形的组织，但彼此之间往往互相声援与支持，因此在政敌的眼中不免有“道学朋党”之嫌。然而作为士大夫的一个群体，他们确具有浓厚的儒家理想主义的倾向。而且他们已显然以政治主体自居，因此所追求的也是“道”在政治上的实现。由于史料所限，个别理学家的活动出于何种动机已不易断定，不过整体观察，我们有充足的理由相信理学家集团所争持的主要是原则而不是权力与名位。这一概括大致已在第七章中获得了初步的印证，详细的论证则见以下各章。

南宋理学家在历史上呈现出两种互相矛盾的形象，但却各有根据。解释这个有趣的矛盾，不能全凭空言辩论，而必须诉诸具体事实。下面便让我们从事实开始讨论。

淳熙三年（1176）参知政事龚茂良采纳了吏部尚书韩元吉（字无咎，1118—1187）的推荐，任命朱熹为秘书省秘书郎。这是礼待儒臣的

清要职位，但朱熹坚辞不就。他《与龚参政书》说：

> 熹自幼愚昧，本无宦情。既长，稍知为学，因得侧闻先生君子之教，于是幡然始复，误有济时及物之心，然亦竟以气质偏滞，狂简妄发，不能俯仰取容于世。以故所向落落，无所谐偶。加以忧患，心志凋零，久已无复当世之念矣。（《文集》卷二五第三通）

这是公函性质，所以语多含蓄。他的真心话在《答韩尚书书》中才尽情道出，因为韩元吉不但是他的"讲友"，而且也是吕祖谦的岳丈，关系十分密切。原书有云：

> 熹狷介之性，矫揉万方，而终不能回。迂疏之学，用力既深，而自信愈笃，以此自知决不能与时俯仰，以就功名。以故二十年来，自甘退藏，以求己志。所愿欲者，不过修身守道，以终余年。因其暇日，讽诵遗经，参考旧闻，以求圣贤立言本意之所在。既以自乐，间亦笔之于书，以与学者共之，且以待后世之君子而已，此外实无毫发余念也。……今若不辞而冒受，则宾主之间，异同之论，必有所不能免者；无益于治，而适所以为群小嘲笑之资。且熹之私愿所欲就者，亦将汩没而不得成。其或收之桑榆而幸有所就，人亦必以为已试不验之书，而不之读矣。（《文集》卷二五）

综合二书，朱熹辞秘书郎不就的理由有三：第一，他"本无宦情"，"决不能与时俯仰，以就功名"。第二，他正在"讽诵遗经，参考

旧闻，以求圣贤立言本意之所在”。并且“笔之于书”、“与学者共之”，“以待后世”。易言之，他的研究与撰述的兴致正浓，决心把一生奉献在儒学的重建上面，不愿卷人实际政治。第三，他正在受“群小嘲笑”，受职必无所成，徒然使他所辛勤重建的儒学也成为“已试不验之书”，而失去读者的信仰。

这三个理由都是实话，完全可以从他的生平践履中得到印证。就第一点说，他“平日辞官文字甚多”（《语类》卷一〇七《内任》），已不待再论。就第二点说，我们必须记住，淳熙三年（1176）前后几年之中恰好是他在学问上勇猛精进，臻于成熟的阶段。据《朱子年谱》，他的许多重要著作都是在这段期间完成的：《程氏遗书》编成于乾道四年（1168），《已发未发说》撰于五年，《论孟精义》、《资治通鉴纲目》、《八朝名臣言行录》、《西铭义解》成于八年；《太极图说》、《通书解》、《程氏外书》、《伊洛渊源录》成于九年。淳熙二年（1175）他与吕祖谦合编《近思录》，同时又有鹅湖之会，这已在辞官的前一年了。辞官后一年（淳熙四年），他又写成了《论孟集注》、《论语或问》、《诗集传》与《周易本义》。这个书目清楚地显示出：在朱熹辞秘书郎的前后十年间，是他的创造力发挥得最为淋漓尽致的时期，他自然不肯轻易舍此就彼。

最后，就第三点说，他深恐“已试不验”，反面加强了“群小嘲笑”的根据，也有具体的历史背景。黄幹《朱先生行状》叙此事云：

> 时上谕大臣，欲奖用廉退，执政以先生为言，故有是命。会有言虚名之士不可用者，以故再辞，即从其请。（《勉斋集》卷三六）

可知“群小嘲笑”即指“虚名之士不可用”这句流言。关于此事，第

七章论《朱熹时代的党争》一节中已有考释，兹不赘。但此事必须与韩元吉答书互参，始得尽其底蕴。元吉《答朱元晦》第二书云：

> 兄既久不出，则一出固宜自审，非若仆辈平日汩汩仕涂，以为贫者也。……至谓无用于世，非复士大夫流，不知元晦平日所学何事？愿深考圣贤用心处，不应如此忿激，恐取怒于人也。与世推移，盖自有道，要不失己。但人于道不熟，便觉处处费力耳。（《南涧甲乙稿》卷一三）

韩元吉完全同情朱熹的审慎，但却不客气地批评他的"忿激"。所谓"非复士大夫流"是针对朱熹原书中下面这句话：

> 士大夫倚托欺谩以取爵位者，不可胜数。……而熹适不幸，诸公必欲强之使充其数。熹虽不肖，实不忍以身蒙此辱，使天下后世持清议者得以唾骂而轻鄙之也。

这句话确是太重，骂尽了所有在朝的士大夫，甚至连龚茂良、韩元吉也难脱嫌疑，故韩书中有"取怒于人"之语。而元吉之所以用"忿激"两字则因为他深知朱熹原书乃针对"虚名之士"这句谗言而发的情绪反应。可知两人书信往复时，心中都有此四字在，而都不便说破。

但是朱、韩的书信往复却在无意中为上述两种互相矛盾的理学家形象指示了一个理解的方式。朱熹恰好是第一种形象的原型，上引《答韩尚书书》明显地露出重"内圣"而置"外王"于度外的倾向。作为理学家，他的天职则在"求圣贤立言本意……以待后世"。另一方

面，韩元吉则是第二型的代表，所以对于朱熹“无用于世，非复士大夫流”的“忿激”痛加指斥：“平日所学何事？愿深考圣贤用心处。”可见在韩元吉心中，理学家若自外于“士大夫”，不问当世理乱，正是违背了“圣贤用心处”。

为什么同是理学家，政治取向却如此分歧？从朱熹一方面说，他是具有高度原创力的学者和思想家，又在“内圣”之学的领域内不断有进境，他对于实际政治的兴趣自然不能不相应地减弱，岂止“本无宦情”（即所谓“做官”）而已。不但朱熹一人如此，同时代的理学宗师如张栻、吕祖谦、陆九渊诸人也无不重“内圣”过于向政治领域展开活动。这一点，在他们之间的信札往复中表现得十分清楚。若以柏拉图、亚里士多德的区分来说，这正是“静思的人生”（“vita contemplativa”）超越了“活动的人生”（“vita activa”）。诚然，儒家传统和希腊的哲学传统大不相同，“静”与“动”之间并非互相排斥的关系，更非在价值上高低悬绝。但就“向内”或“向外”的两种倾向说，理学家终不免或偏于彼，或偏于此。我们可以说：“内圣”与“外王”之间存在着一种不可避免的紧张。至于像韩元吉一型长期在朝任职的士大夫，虽然也偶有理学的述作，但主要精力则耗费在政治事务方面。因此在他们的理解中，“用世”是儒者义不容辞的首要责任。换句话说，第二型的理学家与第一型相反，是偏向于“外王”的一端。

“内圣”与“外王”之间的内在紧张对两型理学家同样造成了心理压力，但性质各异。第一型理学家的压力来自怎样才能使“内圣”之学发挥实际的政治、社会效用。所以朱熹虽“本无宦情”，却仍时时“有济时及物之心”。韩元吉的指责他实在是难以辩解的。关于这一层，下面将别有讨论，兹从略。第二型理学家则承受着另一种压力，即怎样在职务繁忙的生活中仍能不断汲取精神上的源头活水。因此他

们往往争取一切可能的空隙进修“内圣”之学。这也是南宋政治文化的一个极显著的特色，其例甚多。限于篇幅，姑拈两则以实吾说。

韩元吉《答朱元晦》第一书有云：

> 且闻尊夫人已毕大事，以我之艰，知元晦办集尤不易矣。……哀苦亡聊，杜门却得理旧业，但殊无晤语之益耳。见教不必观佛书，固然。正以鄙性鲁钝，少年多寓僧寺……尝出入其说。及粗窥圣学之门，若禅宗则久见其病，特欲穷佛之说所自，不敢便以他人之言为据也。……今亦尽止矣。其详未易遽陈，要之，吾圣人之妙处在合，故一以贯之；释氏之弊在分，余不足论也。如何？（《南涧甲乙集》卷一三）

今按：朱熹的夫人卒于淳熙三年十一月，葬在次年（见《朱子年谱》）。书中“已毕大事”，必指葬事。据此，则此书不得早于淳熙四年，约在上引第二书之后一年左右。观其语气，此时元吉似也因妻丧回里，故“杜门却得理旧业”。他所理的“旧业”则全属“内圣”之学的领域。他是程颐门人尹焞（和靖，1071—1142）的弟子，又曾从张九成（横浦，1091—1159）游（《宋元学案》卷二七），所以此书除辨儒禅之外，尚讨论及《程氏易传》与二程《语录》的问题。朱熹原书已不存，但有《答韩无咎》（《文集》卷三七），则继此书续有论辩。韩元吉的个案不啻为终生从政的理学家画出一个典型：他们念念不忘要回到“内圣”的本源，不能永远只在宦海中头没头出。这种内心的紧张一方面是早年的理学教育造成的，另一方面则出于理学群之间的彼此不断提携和扶持。上一年韩元吉郑重告诫朱熹不可放弃对于“外王”的承当，一年后朱熹则特别提醒韩元吉不宜继续“观佛书”，以防

混淆禅宗与圣学之间的界线。“内圣”与“外王”可以很容易从逻辑上讲成“一以贯之”，但在理学家的实际生活中却显然背道而驰，形成一股极大的张力。生活与逻辑往往不一致，这是我们研究儒学时所特别要注意的问题，因为儒学从来不是纯思辨的产物，只有放置在生活实践的历史脉络之中，它的意义才能全幅展现，宋代尤其如此。

基于时代的考虑，让我再举一个比韩元吉年轻二十多岁的詹仪之（字体仁）（按：朱熹门人詹体仁字元善者乃别一人，不可混同）。这样我们才可以看到这一内在紧张在理学群中的延续性与普遍性。张栻《答朱元晦》（第四十九通）云：

> 詹体仁孜孜讲学，每相见，职事之外，即商榷义理，殊为孤寂之慰。其趣向亦难得也。

又另一书（第五十二通）云：

> 詹体仁悫实肯讲学，不易得。（均见《南轩集》卷二三）

这两封信都是张栻在淳熙元年至三年在广西安抚使任上所写，詹仪之当时是他的下属。仪之出自吕祖谦的门下，祖谦则元吉之婿，相差两代。据《宋元学案》，仪之也曾问学于朱熹。他后来一直在政界工作，累官吏部侍郎、知静江府。（卷七三《丽泽诸儒学案·侍郎詹先生仪之》）周必大在淳熙八年至十二年，先后有与《詹体仁侍郎仪之》书六通，对他甚为器重。（《文忠集》卷一九三）他本人似未从事讲学，所以基本上是上述第二型的理学家。韩、詹两人虽长幼悬殊，但他们在公务之暇加紧追求“内圣”之学则如出一辙。这便说明理学家群中早

已形成了一种共同的行为模式，对于不同年龄层的人持续地发挥着范铸作用。他们在入仕之后继续“理旧业”或“商榷义理”，几乎没有可能是出于任何外在的动机。以韩、詹而论，淳熙初年理学在政治上绝无号召力。试想朱熹、张栻和吕祖谦尚且被排挤在权力中心之外，遑论他们的同调和门人？他们讲求“内圣”之学也没有立言以期不朽的想法，因为当时所谓“讲学”多限于口谈，或亦偶见之书函往复，如此而已。排除了一切外在动机之后，我们可以说：“内圣”之学确是他们的精神源泉，至少他们是如此这般深信不疑的。他们不但持此为安身立命之所在，而且也相信这一精神源泉足以涤荡他们的胸襟，不断改善他们做人做事的能力。从这一角度看，“内圣”之学的宗教性格是很明显的。

总结地说，南宋理学家之所以呈现出两种互相矛盾的历史形象，其终极根源在于“内圣”和“外王”之间存在着一种紧张关系。这里我们必须把理学家的个人立场和群体立场加以区别。从个人方面说，理学家或偏于“内圣”取向，或偏于“外王”取向，这是无可避免的。但以群体而言，“内圣”和“外王”却是不能不同时加以肯定的价值。朱熹和韩元吉之间的互相批评都与取向有关，而且所表达的也是群体的、而非个人的观点。即使作为个人，理学家的取向主要也不过是“偏”的问题，而不是取舍的问题。最极端的“外王”派如陈亮，曾说：“二十年来，道德性命之学一兴，而文章政事几于尽废。其说既偏，而有志之士盖尝患苦之矣。”（《陈亮集》卷一一《廷对》）可见他的指责还是落在一个“偏”字上面。另一方面，他又尝集《伊洛正源书》，“以备日览”（卷一四《伊洛正源书序》），这大概也是从群体的观点所作出的决定，因为完全丢开“内圣”在当时是不可想像的。

为什么“内圣”与“外王”之间的紧张特别彰显于南宋？这是我

们紧接着要讨论的问题。

二、从“内圣”转出“外王”

根据朱熹的观察，宋代儒学第一阶段的重心在“说经”以“推明治道”，（《语类》卷八三《春秋经》）但他又说：“国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。”（卷一二九《本朝三》）可见他以二程为宋代儒学史上划时代的人物。二程开启了第二阶段，其重心转向“理学”（或“道学”）。从“治道”转入“理学”也就是从“外王”转入“内圣”。

但是从政治文化的角度来说，宋代儒家士大夫一共经历了三个发展阶段：从宋初到仁宗朝为第一阶段，确立了“治道”的大方向，即重建一个以“三代”理想为依归的政治、社会秩序。范仲淹“士当以天下为己任”的号召之所以获得巨大的回响，正是因为第一阶段的政治文化已臻成熟之境。儒家士大夫不但接受了重建“三代”秩序的理想，而且已自觉到这个任务必须由他们亲自承担起来。范仲淹这句口号，生动地表达了“士”应该具有现代所谓“政治主体”的意识。第二阶段政治文化的高潮则在熙宁变法，这是士大夫从“坐而言”转到“起而行”的时期。所以最初不同思想流派的士大夫都出来支持王安石的新法。朱熹也完全承认“那时也是合变时节”。（《语类》卷一三〇《本朝四》）如果仅从论“治道”方面看，第一和第二阶段之间的思想是连续的，不能划出清楚的界线。但从政治史着眼，却出现了一个划时代的变化。变法和论“治道”不同，乃是政治实践，因此必涉及权力问题。谁有决定变法的权力？怎样决定？决定后又由谁来负责执

行？所以熙宁三年（1070）神宗公开引用“与士大夫共定国是”的原则是宋代政治史上一件大事。一年以后文彦博因反对新法而说出“为与士大夫治天下”的名言正是从这一原则中引申出来的。这句话的发明权未必属于文彦博，因为他很可能只是在争辩中故意运用论敌的语言而已。程颐在元祐时期说“同治天下”，也是同一原则的具体运用。下及南宋朱熹门人曹彦约在宝庆元年（1225）上封事则迳称在位的士大夫为“天下之共治者”。（《昌谷集》卷五）这样看来，熙宁变法在宋代政治史上的划时代性是不容否认的。主要由于王安石及其支持者的奋斗，士大夫至少在理论上取得了“共定国是”、“同治天下”的合法权力。这是一个重大的突破，使士大夫的政治主体意识得以具体地落实在政治行动之中。无论是王安石的非常相权或后来的权相，都是凭借着“共定”、“同治”等观念而运作的，因而构成了皇权的一种限制。

关于以上两个阶段的历史背景，上篇《通论》已有较详细的论证。现在我们准备集中讨论的是第三阶段的政治文化，主要便是朱熹的时代，这是上篇所语而未详的。

上面已指出，理学家群是南宋推动变革的主要力量；但他们所发展的理学则基本上是“内圣”取向的。为什么“内圣”取向的理学家群反而特别活跃在“外王”领域之中？这是不能回避的问题。为了解答这一问题，我们首先必须对儒学与理学两个概念加以区分。宋代儒学复兴的原始要求是根据“三代”的理想重建一个合理的秩序。这是宋代儒学的根本方向，贯穿于三个阶段之中，并无改变。理学起于北宋，至南宋而大盛；它所发展的则是儒学中关于“内圣”的部分。它赋予儒学以新貌，但并不是其全貌。就儒学本身言，理学“鞭辟向里”，代表了一种内向的发展。但理学之所以在第三阶段获得许多人的信奉，则因为它提供了下面这个有说服力的承诺：只有在“内圣”之学

大明以后，“外王”之道才有充分实现的可能。因此它虽似内转，却仍与北宋以来儒学的大方向保持一致。用董仲舒所引的古语说，即是“临渊羡鱼，不如退而结网”。以西方谚语说，即后退是为了跳得更远。对儒学与理学作如上的分辨之后，理学家群为什么活跃在政治领域便不难理解了。我们可以这样说：在讲求“内圣”之学时，他们是站在理学家的特殊立场，其精神是向内收敛的；但在推动“外王”事业时，他们又回到了一般儒家的立场，其精神则是向外发舒的。分析到这里便可看出，“内圣”与“外王”之间的紧张落实到个人身上即是理学家的特殊角色与儒家的一般角色必然逆向而行。这是由两种角色本身的不同要求规定的。

第三阶段政治文化的特色在于“内圣”之学的介人，既如上述，我们现在必须进一步说明这一现象是怎样发生的。首先应该指出，第二阶段的变法也同样有儒学的根据，并不仅仅是政与刑而已。如上篇第六章所揭示，在第一阶段中胡瑗、孙复、欧阳修诸家早已提出了三代以下“圣人之道”有体用或本末之别。大体言之，他们把仁义（道德）礼乐看做“体”或“本”，而以政与刑的实际措施为“用”或“末”；前者是“历世不可变”的，后者则必须因时制宜。王安石便接受了这个区别。因此经学成为新法的基本学术根据；《三经新义》便是在这一要求下撰写的。但在理学家心中，礼乐虽然重要，却仍是“形而下”的，不足以当“道体”之称。欧阳修《本论》畅论三代礼乐的作用，在当时颇受重视，而陆九渊评之曰：

> 欧公《本论》固好，然亦只说得皮肤。（《象山先生全集》卷三四《语录上》）

这便是说，礼乐仍在表面，未进入“圣人之道”的内部。欧阳修当时特别反对论“性”，然亦由此可知论之者必已不少。仁义或道德自应属于“内圣”的领域，王安石更有一套关于“道德性命”的看法。但正宗的理学家却认为这些早期关于“道德性命”的议论或者距成熟之境尚远，或者仍近禅宗，总之，没有触及“内圣”之学的深处。下面所引程颢当面批评王安石的话便足以说明这一点：

> 公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰：相轮如此如此，极是分明。如某则憨直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤攀登，迤逦而上，直至十三级时，虽犹未见相轮，能如公之言，然某实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。（《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》）

罗从彦《尊尧录》也记此语，“对塔”作“绕塔”（《罗豫章先生文集》卷七），“绕”字似更生动，意义则并无出入。（详考已见上篇《绪说》第三节，可参阅）

王安石变法本于经学，而不是理学，这是明白无疑的。当时理学的基本纲领虽已由二程建立了起来，但尚未进入政治文化的主流之中。南宋理学家便断言这是变法失败的根本原因。程颢曾向神宗指出“王安石之学不足”，其意不过说他“博而不约”（《遗书》卷二上）。南宋诸大师则众口一辞，断定此“不足”处即在“内圣”方面。朱熹说：

> 荆公学之所以差者，以其见道理不透彻。（《语类》卷一三〇《本

朝四》）

张栻对安石评骘最苛，其言曰：

> 熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊、洛诸君子盖欲深救兹弊也。（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二通）

“见道理不透”和“祖虚无”都明指“内圣”之学的不足。张栻又指出：

> 王氏之说皆出于私意之凿，而其高谈性命，特窃取释氏之近似者而已。（同上《与颜主簿》）

可知“虚无”即指释、老（因下文又作“窃取释、老之似”）而言。“伊、洛诸君子”所救之“弊”也不是直接针对释、老，而是因为士大夫如王安石之流信从释、老，以致败坏了政事和人才。这里透露出理学起源的政治背景。陆九渊在理学家中最推崇王安石，然而也说：

> 荆公之学，未得其正，而才宏志笃，适足以败天下。（《全集》卷一三《与薛象先》）

此所谓“正”也指理学而言，详见《王文公祠堂记》，后文再引。

从上引对王安石的批评，我们可以推知理学在南宋政治文化中正式取代了北宋经学的地位。理学的直接目的虽在于成就个人的“内

圣”，但“内圣”的最重要的集体功用仍然是为了实现“外王”的事业，即重建合理的政治、社会秩序。否则纵使人人都成就了道德，也不过是孟子所谓“独善其身”而已。所以南宋理学家仍旧念念不忘要“回向三代”。朱熹关于“三代”的看法因他与陈亮的王、霸之争而广为人知，毋须征引，兹但举张、陆两家之说。张栻《答朱元晦秘书》第十九通云：

> 吾曹但当相与讲明圣学；学明于下，庶几有正人心，承三圣事业耳。（《南轩集》卷二一）

此一语实已道尽了“内圣”之学与三代之治的关系。陆九渊淳熙十一年（1184）《轮对劄子》之四云：

> 岁在壬辰（乾道八年，1172）臣省试对策……末章有云：“然则三代之政其终不复矣乎？合抱之木，萌蘖之生长也；大夏之暑，大冬之推移也。三代之政岂终不可复哉！顾当为之以渐，而不可骤耳。有包荒之量，有冯河之勇，有不遐遗之明，有朋亡之公，于复三代乎何有？”臣乃今日请复为陛下诵之。（《全集》卷一八，所引《省试对策》，原文见卷三一《问唐取民制兵建官》）

“三代”是合理秩序的代号，此义已屡陈于前，自宋初至王安石，无不以“复三代”为号召。现在陆九渊在《轮对劄子》中又言之至再至三，这是真实信念的流露，绝不可视为门面套语。南宋理学家直接继承着王安石时代儒家政治文化的大传统，在此再度获得了具体的印证。但他又强调另一论点：“复三代之治”应当“以渐不以骤”。这有

两层涵义：第一是鉴于王安石因操之过急而导致的失败，主张以“渐进”代替“急进”；第二是面对着半壁山河的现实，大规模的更改如熙宁变法之所为者，在事实上已不可能尝试。然而和朱熹、张栻及其他理学家一样，他也主张“恢复”而出之以稳健的方式。总之，他的政治取向是改变现状，而不是因循保守。关于这一层，后文另有讨论，暂不多及。

陆九渊认为王安石失败的最深一层原因则在于舍“本”逐“末”，未能将“外王”建立在“内圣”的基础之上。《荆国王文公祠堂记》有云：

> 为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁，人心也。人者，政之本也；身者，人之本也；心者，身之本也。不造其本而从事其末，末不可得而治矣。《大学》不传，古道榛塞，其来已久。……蔽于其末而不究其义，世之君子，未始不与公（按，指王安石）同，而犯害则异者，彼依违其间，而公取必焉故也。（《全集》卷一九）

这段话不但透露出他的“心学”立场，而且斩钉截铁地断定“内圣”是“外王”的绝对先决条件。这已是南宋理学家群的共同意见。朱熹《论治道》也说：

> 今日人才之坏，皆由于诋排道学。治道必本于正心、修身，实见得恁地，然后从这里做出。如今士大夫，但说据我逐时恁地做，也做得事业；说道学，说正心、修身，都是闲说话，我自不消得用此。（《语类》卷一〇八）

此条是叶贺孙记辛亥（绍熙二年，1191）后所闻，正值“道学”在政治上受攻击最激烈的时期，所以朱熹特别撮述当时士大夫反对派的议论，加以对照。其中“治道必本于正心、修身”一语，与陆九渊的观点则是完全一致的。

陆九渊《与王顺伯》第一书云：

> 儒者虽至于无声、无臭、无方、无体，皆主经世。（《全集》卷二）

这句话是对“内圣”与“外王”的关系作了一种最透彻的描述，也代表了南宋理学家的一般观点。“无声、无臭、无方、无体”，自然是“内圣”的极致，但即使已至“内圣”之最深处，儒家的终极关怀仍然在人间世。往而不返，便失去了儒家的基本立场。但理学家究竟怎样才能使“内圣”转出“外王”呢？这是本节要讨论的最后一个问题。

上引《王文公祠堂记》，“为政在人”四语取自《中庸》（第二十章），以“人心”释“仁”以下数语是他自己的独到之见，而最关键的“本”、“末”之论则本于《大学》。从“《大学》不传，古道榛塞”的话，可以看出他对《大学》多么重视。乾道八年（1172）他在省试中答“德仁功利”之问，末云：

> 至于“帝王之德之仁，岂但如匹夫见于修身齐家而已”之说，愚窃以为不然。夫所谓修身齐家者，非夫饬小廉，矜小行，以自托于乡党者然也。颜子视听言动之间，曾子容貌辞气颜色之际，而五帝、三王、皋、夔、稷、契、伊、吕、周、召之功勋德业在焉。故《大学》言明明德于天下者，取必于格物、致知、正心、诚意之间。（《全集》卷三一）

按：《问德仁功利》是孝宗在乾道七年亲拟的试题。（见李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三"孝宗与近臣论德仁功利"条）九渊对其中"修身齐家"之解竟"窃以为不然"，则陈寅恪所谓"六朝及天水（赵宋）一代思想最为自由"的论断于此得一显证。但更重要的是，我们从这两篇文字可以推断他基本上接受了《大学》八条目所揭示的次序，从"内圣"步步外转，至治国、平天下而止。我们都知道，宋代表彰《大学》最有力的是程、朱一派。程颢断定《大学》是"孔氏遗书"，程颐教人先读《大学》，故朱熹继之，进而为它作注解，置于"四书"之首。（详见《语类》卷一四、一五论《大学》部分）九渊在"内圣"之学方面与程、朱分歧甚深，但就怎样由"内圣"转出"外王"的过程说，他和程、朱的意见并无显著的不同。这一现象说明什么问题呢？它指示我们，陆九渊和朱熹都处于同一政治文化之中，而这一政治文化则是属于理学家群体的。自来所谓"朱、陆异同"都是复词偏用，也就是专指"异"而言。现在我们可以进一步断定：朱、陆之"异"在"内圣"，其"同"则在"外王"，真正是有"同"有"异"。当然，作此断案不能仅靠《大学》这一条孤证。但更有力的证据所在皆是，详见后文。此处不过初发其端而已。

最后我们不能不略论《大学》在理学家政治文化中的位置。首先必须指出，儒家士大夫以《大学》"正心、诚意、修身"等观念开导皇帝，早在神宗、哲宗时代便已流行。兹先举三个实例。《宋史》卷三〇三《范育传》云：

育字巽之，举进士，为泾阳令。以养亲谒归，从张载学。有荐之者，召见，授崇文校书、监察御史里行。神宗谕之曰："《书》称'塈谗说殄行'，此朕任御史之意也。"育谕用《大

学》诚意、正心以治天下国家，因荐载等数人。

同书卷三三六《吕希哲传》云：

希哲字原明，少从焦千之、孙复、石介、胡瑗学，复从程颢、程颐、张载游，闻见由是益广。……（哲宗）诏以为崇政殿说书。其劝导人主以修身为本，修身以正心诚意为主。其言曰："心正意诚，则身修而天下化……"

同书卷三三七《范祖禹传》云：

祖禹字淳甫……幼孤……闭门读书，未尝预人事。既至京师，所与交游，皆一时闻人。……进士甲科，从司马光编修《资治通鉴》，在洛十五年，不事进取。……哲宗立，擢右正言。吕公著执政，祖禹以婿嫌辞……吕公著薨，召拜右谏议大夫。首上疏论人主正心修身之要。

祖禹此疏上于元祐四年（1089），今尚存《范太史集》中，略云：

明王欲治天下，先正其本；其本在于人君一心而已。……臣侍经筵，因进讲每及人君正心修身之要。（卷一五《奏议·正始劄子》）

所可注意者，此三人中范育（生卒不详）是张载弟子，吕希哲（1039—1116）曾从游二程，范祖禹（1041—1098）虽非二程门人，但在思想上受二程影响甚大。（见朱熹《伊洛渊源录》卷七"范内翰"条）所以

《大学》与宋代士大夫政治文化发生密切联系至迟已始于第二阶段，即熙宁、元祐之际，而以理学家为其关键人物。南宋朱熹、陆九渊等人即继承了这一传统。但不可否认的，把《大学》正式纳入理学系统，使之成为“内圣”通向“外王”的津梁，则是朱熹的独特贡献。

朱熹晚年（戊午，1198）曾说：

> 某于《大学》用工甚多。温公作《通鉴》，言“臣平生精力，尽在此书”，某于《大学》亦然。（《语类》卷一四《大学一·总纲》）

这句话确实反映出《大学》在他心中的分量之重。他在临死前还在改动《大学·诚意》章，也足以证实他的自白。从他有关《大学》的谈论来看，他所反复思虑的，与其说是《大学》文本的内在困难，毋宁说是怎样为《大学》在整体儒学系统中定位的问题。如果理学家仅以“内圣”自限，则当时视为“孔门心法”的《中庸》应该比《大学》具有更优先的地位，为什么朱熹非置《大学》于“四书”之首不可呢？难道仅仅因为他必须遵从程颐的教法吗？但由于理学家同时也是儒家，他们不可能长驻“无声、无臭、无方、无体”之境而不重返“经世”的领域。因此只要我们把理学家搬回宋代儒家政治文化的主流之中，并设身处地为他们着想，则《大学》的重要性立即显露无遗。这是惟一的经典文献，在“内圣”与“外王”之间提供了一往一来的双轨通道。试看《大学》说：

> 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。

这是从“外王”逐层进入“内圣”的一轨。但紧接着又说：

> 物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

这显然是从“内圣”重回“外王”的一轨。“内圣”与“外王”贯通为一体，我相信这是朱熹要人先读《大学》的根本理由。他的大弟子黄幹说：

> 朱先生以《大学》为先者，特以为学之法，其条目纲领莫如此书耳。（《勉斋集》卷八《复李公晦书》第二通）

“条目”即上引“八条目”。“纲领”则是“在明明德，在亲（新）民，在止于至善”。朱熹《大学章句》解之曰：

> 既自明其明德，又当推以及人……皆当至于至善之地而不迁。

所以“纲领”也就是由“内圣”推至“外王”。黄幹所言，得其师之本旨。朱熹《大学章句序》中有“外有以极其规模之大，内有以尽其节目之详”二语，他自己释之曰：

> 所谓规模之大，凡人为学，便当以“明明德、新民、止于至善”，及“明明德于天下”为事，不成只要独善其身便了？须是志于天下，所谓“志伊尹之所志，学颜子之所学也”。所以《大学》第二句便说“在新民”。（《语类》卷一四《大学一·序》）

这一段话特别强调由“内圣”推向“外王”这一轨道，故曰：“不成只要独善其身便了？须是志于天下。”“伊尹之所志”是“外王”，“颜子之所学”是“内圣”，更是截得内外分明。

> 亚夫问《大学》大意。曰：“《大学》是修身治人底规模。”（《语类》卷一四《大学一·纲领》）

“修身治人”即《大学章句序》中一再说明的“修己治人”，“修己”是“内圣”中事，“治人”则“外王”也。

> 或问：“《大学》之书，即是圣人做天下根本？”曰：“此譬如人起屋，是画一个大地盘在这里。理会得这个了，他日若有材料，却依此将去，只此一个道理。明此以南面，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。”（同上）

《大学》是“圣人做天下根本”，明指建立理想的政治秩序，故特以“尧之为君”、“舜之为臣”为具体的说明。

> 问：“《大学》一书，皆以修身为本。正心、诚意、致知、格物皆为修身内事？”曰：“此四者成就那修身。修身推出，做许多事。”（同上）

此条记录者是魏椿，事在淳熙十五年戊申（1188），即朱熹坚持以“正心诚意”向孝宗进言的那一年。（《朱子年谱》卷三之下，淳熙十五年六月壬申“奏事延和殿”条）此问可能与之有关。朱熹“推出”之答

即表示“修身”不是终点，而是始点；“做许多事”则又推至“外王”领域了。与此条相关的是下面这个回答：

> 李从之问：“‘壹是皆以修身为本’，何故只言修身?”曰：“修身是对天下国家说。修身是本，天下国家是末。”（《语类》卷一五《大学二·经下》）

此条是黄畲记戊申所闻，与上一条同年，益见所问或由朱熹奏事而触机。这次因为问题起于“修身为本”一句原文，所以朱熹补出“修身是本，天下国家是末”一义。但是他仍然不忘指出“天下国家”为《大学》理论的最后归宿处，“修身”是始点而非终点的涵义并未变更。事实上，本末与始终在意义上是互通的。前引陆九渊《王文公祠堂记》中“本”、“末”关系与此全同，所异者各强调其一面而已。朱熹论知行关系曾说：“论先后，知为先；论轻重，行为重。”（《语类》卷九《学三·论知行》第一条）我们也可以说，他对《大学》的理解是：论本末，修身为本；论轻重，天下国家为重。

通过上面关于《大学》的分析，我们可以断定：理学家的特殊贡献虽在“内圣”之学，但他们并未脱离宋代儒家政治文化的主流，因此如何从“内圣”转回“外王”成为他们必须面对的新课题。他们继承了北宋儒家重建理想秩序的运动，“回向三代”也依然是他们的共同要求。在这一方面，他们在政治文化领域中的楷模人物（西方所谓“role model”）其实还是王安石，因为他能说动人主，并以政治主体的身份和担当天下的气魄，毅然将理想付诸实践。关于此层，下文将续有论证。所以南宋理学家所主导的政治文化第三阶段，确切地说，应称之为“后王安石时代”。理学家都深信王安石的失败主要由于“学术不

正”；在这一理解下，他们努力发展“内圣”之学，以为重返“外王”奠定坚固的精神基础。“外王”必自“内圣”始，终于成为南宋理学家的一个根深蒂固的中心信念。与第二阶段相对照，“后王安石时代”的政治文化显然多出了一层“内圣”的曲折。也正因为理学家群空前地加重了“内圣”的政治分量——“内圣”之学有误，则“外王”无从实现——内部不同流派之间的义理争执才特别激烈，虽则在政治行动的领域中他们表现了高度的一致性。

三、“得君行道”
——朱熹与陆九渊

理学家的政治取向既明，紧接下来，我们要探讨理学家与权力之间究竟是什么样的关系。“外王”的实现必然离不开权力的运用，然则他们又如何能取得这样的权力呢？以下论“得君行道”便是企图对这一问题提出解答。

“得君行道”是儒家最古老的观念之一，孔子、孟子则代表了追求“得君行道”的原型。所以《孟子·公孙丑上》既有“管仲得君，如彼其专”之语，又有“夫子加齐之卿相，得行道焉”之问。但孔、孟都是失败的先例，只有宋代王安石才第一次得到试验的机会。《朱子语类》记：

> 问荆公得君之故。曰：“神宗聪明绝人，与群臣说话，往往领略不去；才与介甫说，便有‘于吾言无所不说（悦）’底意思，所以君臣相得甚欢。”（卷一三〇《本朝四》）

尽管熙宁变法最后仍以失败终场，但神宗与安石此一番遇合却始终在鼓舞着南宋的理学家。他们自信“道”已在手，非复安石当年“绕塔说相轮”之比。现在万事俱备，只欠东风，问题仅在如何去说服另一个神宗皇帝了。

在未进入正题之前，我必须对“得君行道”的概念稍作说明。第一，“得君行道”包涵着理学家群关于实现“外王”的理想，这一点是不容否认，也无法否认的。下篇所发掘出来的理学家群的政治活动都或多或少是从他们的共同理想衍生出来的。第二，在这个概念中“道”所占的分量很重，至少对于多数理学领袖们是如此。他们仍遵奉着王安石、司马光“以道进退”的风范，所谓“后王安石时代”的历史涵义也可于此见其一斑。第三，正因如此，“得君行道”绝不可与战国、秦、汉间游士的“干君”或后世巧宦的“邀君希宠”混为一谈。理学家“得君行道”代表了以政治主体自待的群体意识。“得君”自然不能不通过某一特殊个人，“行道”则是属于群体的事。因此任何一个理学家有“得君”的机会往往都获得群体的积极支持。第四，“行道”之所以必须“得君”是由于传统的权力结构使然。上篇已指出，当时的权源在皇帝手上，皇帝如不发动政治机器的引擎，则任何更改都不可能开始。但这不仅传统中国为然，18 世纪法国百科全书派的改革家也是如此。他们都相信：如果能说服开明君主，使之转向他们的观点，然后推行种种革新措施，那么一个更完美的生活秩序便会在世界上出现了。（参看 Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence, 1500 to the Present*, New York: Harper Collins, 2000, p.381; Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 1999, p.54）所以我们绝不能以现代的观点看待理学家的政治活动，讥笑他们对“君”抱着太多的幻想。非历史的态度不能导至严肃的历史了解。

这四点是属于原则的澄清，详论则见后文。

本节将专就朱熹与陆九渊的个案探讨南宋理学家“得君行道”的一般形态，并略溯其北宋的起源；下一节将另就张栻与吕祖谦两例以推论“得君行道”与理学家群体的关系。朱、陆、张、吕四人是南宋理学家四大流派的创建人，合起来恰可以呈现南宋儒家政治文化的新风貌。

李心传《晦庵先生非素隐》略曰：

> 晦庵先生非素隐者也，欲行道而未得其方也。绍兴己卯（二十九年，1159）之秋，高宗闻其贤，已有命召。盖陈鲁公（康伯，1097—1165）初执政荐之也。时同召者四人，韩无咎（元吉）尚书为建安宰，得旨候终更乃入，而先生与徐敦立（度）、吕仁甫（广问）皆当即赴。何司谏溥乃言：“徐、吕皆部使者，宜令满任。”意实欲以见沮。先生因援三人例，乞俟岳祠满日赴行在。……孝宗复召，先生一铎而至。先生之欲得君以行其道，意可见矣。及对垂拱殿，首论讲学、复雠二事。又论谏争之涂尚壅，佞幸之势方张，民力已殚，国用未节。是汤丞相（思退）方大倡和议，深不乐之，除武学博士，待次，癸未（隆兴元年，1163）秋也。（《建炎以来朝野杂记》乙集卷八）

李心传（1165—1243）此文写在朱熹死后十余年（乙集序于嘉定九年，1216），见闻亲切。全文甚长，根据朱熹一生的进退出处，反复论证“得君行道”是他终身志业之所在。这至少代表当时儒家士大夫对于朱熹的认识。

本章第一节引朱熹四十七岁（淳熙三年）《与龚参政书》自陈

“本无宦情”，但又说“始复误有济时及物之心”。这两句话各明一义，并不冲突。“济时及物之心”自然便是“得君行道”的根源。（参看上篇《绪说》第五节之三“为己而成物”）他有一首《感怀》诗云：

> 经济夙所尚，隐沦非素期。几年霜露感，白发忽已垂。
>
> 凿井北山阯，耕田南涧湄。乾坤极浩荡，岁晚将何之？（《文集》卷四）

此诗明嘉靖本《考异》列举异文，如“夙所”作“本所”、“忽已”作“今已”之类，但不影响全诗旨意，可置不论。起首两句“经济夙所尚，隐沦非素期”已将“经世济民”的抱负和盘托出。他一方面不甘退隐，但另一方面又“不能与时俯仰，以就功名”（上引《答韩尚书书》中语），这种内心矛盾在诗中也显露无遗。所以结句在无所适从之中透出一股苍凉的意味。此诗不能定在何年，但“白发忽已垂”颇似中年初见二毛时语，或与致龚、韩书相先后。这首诗更加强了李心传的论断。事实上他的《非素隐》一文也许便是因为读了这首《感怀》诗才写成的。不但如此，朱熹此诗又很可能曾受到王安石《秣陵道中口占》第一首的启发。王诗云：

> 经世才难就，田园路欲迷。殷勤将白发，下马照青溪。（《临川先生文集》卷二六）

无论就意境、遣词或用韵说，两诗都极相近；朱诗简直可以说是王诗的放大。嘉靖本《考异》云，《感怀》一作《题佛迹壁》，则亦是行旅中所作。又叶梦得《石林燕语》卷七记韩维答神宗语曰：

安石盖有志经世，非甘老于山林者。若陛下以礼致之，安得不来？

“有志经世，非甘老于山林”，以诗体表达之，岂不即是“经济夙所尚，隐沦非素期”乎？朱熹论学之友汪应辰曾撰《石林燕语辨》十卷，则朱熹读过这条记载的可能性也甚高。无论如何，朱熹“得君行道”的精神和王安石遥遥相接则是毫无可疑的。

更应特别指出的是，理学家中最早表现出“得君行道”倾向的是北宋程颐。他在皇祐二年（1050）《上仁宗皇帝书》中说：

王道之不行二千年矣。……以陛下忧虑天下之心行王道，岂难乎哉？孟子曰：“以齐王，犹反手也。”……然而行王之道，非可一二而言，愿得一面天颜，罄陈所学。如或有取，陛下其置之左右，使尽其诚；苟实可用，陛下其大用之；若行而不效，当服罔上之诛，亦不虚受陛下爵禄也。（《河南程氏文集》卷五）

此书较王安石《上仁宗皇帝言事书》（嘉祐三年，1058）尚早八年，其时他还不过十七八岁。这样一个少年人的心中究竟有多少“王道”必须向皇帝当面陈述，我们可以不必深究。但即使像他这样一个思想特别早熟的少年，又何以能异想天开至此，竟爆发出如此露骨的“得君行道”的冲动？这只能从当时儒家政治文化的氛围中去寻求解答。在上篇第六章中，我们已看到儒家“回向三代”的大运动至仁宗晚期已从长期“论治道”的历程中逼出政治实践的要求。程颐的政治感觉无疑极其敏锐，“春江水暖鸭先知”，所以才有此一番极不寻常的举动。但于此又可见儒学与理学的分辨是必不可轻忽的。程颐此时还没有建

立起他的理学系统，他的立足点仍在第一、第二阶段之间的儒家政治文化。理学代表了“内圣”之学的创造性的新发展，但我们不可能单纯地从理学的观点来把握宋代儒学的整体动向。程颐这篇少作在这一关键问题上为我们提供了具体的证据。这一早年倾向后来在他成熟的理学思想中则提升为“治道”的根本原则，故曰“治道……自本而言，莫大乎引君当道”。（《程氏粹言》卷一《论政篇》）

朱熹是《程氏遗书》的编定者，程颐《上仁宗皇帝书》在一定程度上对他“得君行道”的信念有所加强大概是可以肯定的。程颐所谓“行王之道，非可一二而言，愿得一面天颜，罄陈所学”正是南宋理学家争取“得君行道”的一个基本方式。他们都重视与皇帝面对面谈话的机会，认定这是在权力源头发动更改的最有效的办法。下面让我们依照李心传所指示的线索，考察一下孝宗复召朱熹的经过。

朱熹第一次获孝宗召见在隆兴元年（1163）十一月六日。他为了这次面对，事前曾准备了三个奏劄，即著名的《癸未垂拱奏劄》。（见《文集》卷一三），他以十分严肃的心情对待他生平这一件大事。《年谱》载：

> 先是先生将趋召命，问李先生（侗）所宜言。李先生以为今日三纲不立，义利不分，故中国之道衰而夷狄盛。人皆趋利不顾义而主势孤。先生用其说以对。（《朱子年谱》卷之一上“隆兴元年十一月六日”条）

但《年谱》所记不尽合乎事实。这年九月二十六日他在途中《与延平李先生书》云：

熹向蒙指喻二说，其一已叙次成文。唯义利之说，见得未分明，说得不快。今且以泛论时事者代之，大略如中（按：此“中”字疑衍）前书中之意。到阙万一得对毕，即录呈也。但义利之说乃儒者第一义，平时岂不讲论及此？今欲措辞断事，而茫然不知所以为说。无乃此身自坐在里许，而不之察乎？此深可惧者。（《文集》卷二四）

今考之奏劄，第一劄总论《大学》，以格物、致知为重点；第二劄论战、守、和三策，始痛陈“三纲不立”之害；第三劄即所谓“泛论时事”。至于“义利”一说则始终未提。由此可见朱熹对此次召对是多么慎重，他自己还没有想清楚的问题，虽事先有李侗的指点，也不肯轻易下笔。事后他在《与魏元履书》第一书中报告召对经过云：

熹六日登对，初读第一奏论致知格物之道，天颜温粹，酬酢（按：王懋竑《年谱》云：“酢疑作答”）如响。次读第二奏论复雠之义，第三奏论言路壅塞、佞幸鸱张，则不复闻圣语矣。副本已送（刘）平甫托写呈，当已有之矣。（《文集》卷二四）

这里可以看到朱熹和孝宗第一次面对面的交流似乎不甚投契。但这时孝宗即位不久，高宗的意志基本上仍宰制着朝政。“和议”是高宗一贯坚持的主张，面不待言，孝宗初年的佞幸龙大渊和曾觌两人也是高宗特别推荐给他的。所以他曾有“为家老子误我不少”之叹。（徐经孙《矩山存稿》卷一《劾董宋臣义疏》）孝宗对第二、第三奏所论两事都有难言之隐，此所以朱熹“不复闻圣语”也。但是从他事前和师友商讨及事后以奏劄抄示相知的行为来看，朱熹将第一次“登对”看成生

平一件大事，这是毫无可疑的。复考汪应辰《与朱元晦》第三书云：

> 见报有指引见，而未报登对之日。窃计诚心正论，从容献纳，所以开寤上意者多矣。信来倘得闻一二，良幸。（《文定集》卷一五）

此书下文报告李侗十月半来访猝逝的详情，可知当作于同一年十一月之前。朱熹引见的消息汪应辰是从邸报上读到的，他们之间事前也许没有交换过意见。但汪应辰对“登对”一事十分关注，并希望得知“登对”的经过，则溢于言表。又考韩元吉《送朱元晦》诗曰：

> 前年恨君不肯来，今年惜君不肯住。朝廷多事四十年，愚智由来各千虑。君来正值求言日，三策直前真谏疏。诋诃百事推圣学，请复国雠施一怒。天高听远语不酬，袖手翩然寻故步。我知君是谏诤才，主上聪明得无惧。一纸底用教鹖冠，百战应当启戎辂。江山千里正风雪，岁月峥嵘倏将暮。有田可耕屋盖头，君计未疏吾亦去。君归为谢武夷君，白马摇鞭定何处？（《南涧甲乙稿》卷二）

首句“前年恨君不肯来”指绍兴二十九年朱熹与元吉等四人同被召事，已见上引李心传文中，其实前后已跨四年。次句“今年惜君不肯住”则指隆兴元年十一月六日召对，十二日除武学博士待次。（见《年谱》）“待次”为宋制，犹后世“候补”，故上引《与魏元履书》续云：“十二日有旨除此官……然阙尚远，恐不能待。”韩元吉此时在临安，因此有诗送行。“天高听远语不酬”句当亲闻之朱熹，见《与魏元履

书》。元吉对此次“登对”无成也甚感惋惜失望，故又有“吾亦去”之语。元吉与熹不但早已订交，而且复因其婿吕祖谦的关系，对熹备加关切。所以这首诗绝不是普通应酬之作。

以上是朱熹第一次与孝宗面谈的整个过程。他本人的敬慎将事和师友的事前关注与事后沮丧，在在都说明这是朱熹政治生涯中的头等大事。现在剩下来的一个关键问题是朱熹对于这次“登对”究竟有没有抱着“得君行道”的期待？这是上引资料所未能解答的。幸运得很，朱熹在给吕祖谦的一封信中居然透露了一点重要的消息。原书略曰：

> 比日冬寒，伏惟侍奉吉庆，尊候万福。熹不自知其学之未能自信，冒昧此奉，宜为有识者鄙弃。而老兄不忘一日之雅，念之过厚。昨日韩丈出示家信，见及枉诲甚勤，不知所以得此。顾无以堪之，三复愧汗，无所容措。区区已审察，一两日当得对，恐未能无负所以见期之意。而心欲一见，面论肺腑，不知如何可得？自度恐非能久于此者，故专裁以谢盛意，并致下怀。（《文集》卷三三《答吕伯恭》第一书）

王懋竑《朱子年谱考异》（卷之一“孝宗兴隆元年”条）引此书，断为十一月六日登对前数日所作，绝对可信。书中“韩丈”即韩元吉，与上引《送朱元晦诗》若合符节。吕祖谦“见期之意”极高，当然是希望他有所遇合，固不待言。他自己则“心欲一见，面论肺腑，不知如何可得？”在这几句话中，他的“得君行道”的焦虑已跃然纸上。“面论肺腑”四字尤见其恨不能尽情倾吐之意。这和程颐“愿得一面天颜，罄陈所学”的心理是先后一致的。

接着让我们讨论陆九渊的“轮对”。朱熹的“登对”是因为他上封事获得召见，从外地登朝面对，故谓之“登对”。陆九渊则因任敕令所删定官（属尚书省），有资格参与百官轮流向皇帝进言的常制，故谓之“轮对”。此外还有因转官，特别是从朝廷转为外任，也依制得召见，则谓之“转对”。“轮对”、“转对”制度已始于唐，而沿袭于宋。制度内容前后虽有变动，名称也有时混淆，但与本节所论关系不大，兹不详及。（参阅《宋会要辑稿》《职官》六〇之一至一四）专就南宋而言，在高宗朝秦桧专权期间，朝廷上百官因为怕开罪宰相，多视“轮对”为畏途，而往往告病假。绍兴十七年与二十四年高宗两度对此表示不满。（见《宋会要辑稿》《职官》六〇之一一）绍兴三十一年汪应辰权吏部侍郎上书言事，才公开指出朝臣因恐有“不测之祸”，以致“轮当面对者托疾而丐免”。（《文定集》卷一《应诏言弭灾防盗事》）这时桧死已六年了。孝宗即位后“轮对”又恢复了正常的功能，但最能利用它的则是在朝的理学派士大夫。以上是陆九渊进言的背景。

淳熙十一年（1184）冬天九渊获得第一次“轮对”的机会，他对此事十分重视，一共准备了五个劄子。（见《象山先生全集》卷一八《删定官轮对劄子》）像朱熹的“登对”一样，这也是他生平的一件大事。因此他事前和事后与友人谈及此事的函札颇多，其中尤以朱熹最为关切，认为这可能是“得君行道”的一大转机。所以下面我将并引朱、陆两人有关的文字，以互相参证。朱熹在十一年年初已有信探问“轮对”的事，这自然是因为九渊或其他友人已先期相告。但此函朱熹《文集》未收，仅节引于《象山年谱》中。其言曰：

不知轮对班在何时？果得一见明主，就紧要处下得数句为

佳。其余屑屑，不足言也。（引自《象山全集》卷三六《年谱》）

同年三月十三日他在答书中则说：

某对班或尚在冬间，未知能得此对否？亦当居易以俟命耳！（同上卷七《与朱元晦》）

字里行间透露出他们对于轮对抱着很高期待。轮对以后，士大夫中对他的奏劄更是议论纷纷。《年谱》言："时有言奏劄差异者，元晦索之。先生纳去一本。"朱熹读后的反应见于《寄陆子静》一书。原文说：

奏篇垂寄，得闻至论，慰沃良深。其规模宏大，而源流深远，岂腐儒鄙生所能窥测。不知对扬之际，上于何语有领会？区区私忧，正恐不免"万牛回首"之叹，然于我亦何病？语圆意活，浑浩流转，有以见所造之深、所养之厚，益加叹服。但向上一路未曾拨转处，未免使人疑着，恐是葱岭带来耳。如何，如何，一笑。（《朱文公文集》卷三六）

可见朱熹对于奏劄十分欣赏，但忧虑政局积重难返，未必能发生效用，故有"万牛回首"之叹。此语借自杜甫《古柏行》："大厦如倾要梁栋，万牛回首丘山重。"朱熹于此诗晚年尚能成诵，故下笔自然流出。（《语类》卷一二七《高宗朝》）末句"葱岭"则指九渊"不免有些禅的意思"。（《文集》卷三五《答刘子澄》第十二书）此语又引起后者的不快，故《年谱》引朱书略去此句，而所载答书则曰：

奏劄独蒙长者褒扬奖誉之厚，俱无以当之。深惭疏愚，不能回互藏慝，肺肝悉以书写，而兄尚有向上一路未拨着之疑，岂待之太重，望之太过，未免金注之昏耶！（《年谱》淳熙十一年条）

这是很婉转的驳词。“金注之昏”出《庄子·达生》篇：“以黄金注者昏。”“注”是“赌注”，或讽朱熹于轮对一事寄望太高。至于“向上一路未曾拨转”，先师钱先生疑指对语未在“正心诚意”功夫上开导孝宗，可谓洞见隐微。（钱穆《朱子新学案》，联经《钱宾四先生全集》本，第三册，页383）

陆九渊自己对这次轮对其实也极为珍重。朱熹所问“对扬之际，上于何语有领会?”他事后都一一记述，见《象山先生语录下》（《全集》卷三五），文长不录。他又在《与詹子南》第二书中说：

去腊面对，颇得尽所怀。天语甚详，反复之间，不敢不自尽。至于遇合，所不敢必。是有天命，非人所能与也。（《全集》卷七）

孝宗事前已知“陆九渊满门孝弟”，（《全集》卷三六《年谱》淳熙四年条）因此轮对时气氛似很融洽。上面这几句话，不但把他“得君行道”的心理充分表现了出来，而且也说明他对孝宗的受言雅量有很高的期待。总之，他的轮对比朱熹的登对顺利得多了。正因如此，他才耐心地盼望着第二次轮对。《年谱》淳熙十二年载《与尤延之（袤）书》略云：

此间不可为久居之计。计吾今终日区区，岂不愿少自效，至

不容着手脚处，亦只得且退而俟之。职事间又无可修举，亲见弊病，又皆须自上面理会下来方得。在此但望轮对，可以少展胸臆。对班尚在后年，郁郁度日而已。

《年谱》续载：

或劝以小人阔（按：疑是“闚”字之误）伺，宜乞退。先生曰：“吾之未去，以君也。不遇则去，岂可以彼为去就耶。”

可见他在敕令所的职位上毫无作为，所以迁延未去，完全是为了等待第二次轮对。但在次年距对班五天之前，他终因“小人窥伺”得逞，而失去了再向孝宗进言的机会。他在《与朱子渊》第一书中说：

某浮食周行，侵寻五六载，不能为有无，日负愧惕。畴昔所闻，颇有本末，向来面对，粗陈大略，明主不以为狂。而条贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义耳。往年之冬，去对班才数日，忽有匠丞之除，遂为东省所逐。患失之人素积疑畏，而又属有憸狡设辞以嗾之，故冒昧出此，亦可怜已。然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命，是区区者，安能使予不遇哉！（《全集》卷一三）

他又在《与李成之》第一书中重述这次被逐的经过，但增加了很重要的内幕资料。他说：

某去冬距对班数日，忽有匠丞之除，王给事遂见缴。既而闻

之，有谓吾将发其为首相爪牙者，故皇惧为此，抑可怜也！……乡来面对，粗陈梗概，明主不以为狂，而条贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，欲俟再望清光，输写忠蕴，以致臣子之义耳。然而不遂，则亦天也，王氏之子焉能使予不遇哉！（《全集》卷十）

考之《年谱》淳熙十三年条：

转宣义郎，除将作监丞，给事王信疏驳，十一月二十九日得旨，主管台州崇道观。

可知陆九渊被逐全由给事王信一人疏驳所致。其事下文再考，暂不及。“主管台州道观”即得三年祠禄，这只是虚衔，并不须在宫观居住，所以他便回到江西故乡，重过讲学生活去了。临行前他有《和杨廷秀送行》诗云：

学粗知方耻为人，敢崇文貌蚀真诚？义难阿世非忘世，志不谋身岂误身？遂遇宽恩犹得禄（按，祠禄），归衔腊雪自生春。君诗正似清风快，及我征帆起故莘。（《全集》卷二五）

杨廷秀即杨万里，原诗为五律，题曰《衔雪送陆子静》，收在《诚斋集》卷二五《朝天集》中。以上是陆九渊因轮对而遭放逐的一段经历。下面让我们分析一下整个事件与当时政治文化的关系。

首先，如果不把有关“轮对”的往来书信和记载聚拢在一起，我们实在不容易想像陆九渊竟持有这样强烈的“得君行道”的意识。最触目的是他自始至终都把“轮对”的成败和“天命”直接连在一起：他

担心第一次轮对是不是真能成为事实，因此用“居易以俟命”来自解；既对之后，是不是会有“遇合”，他也不敢确定，因此说：“是有天命，非人所能与也。”第二次轮对功败垂成，他又说：“然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命。”对于轮对为给事王信所阻挠这件事，他则说：“然而不遂，则亦天也，王氏之子焉能使予不遇哉！”最后一句更显然套用了孔子的话：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”（《论语·宪问》）上引“天命”的话若是偶然一见，则不过是普通感慨语，不足重视。但陆九渊先后在三四年间，每次和友人讨论轮对的可能结局必归之于“天命”，这便极不寻常了。从他在淳熙十一年到十三年这个时期的信札来看，第一次轮对的顺遂无疑已使他对孝宗发生了相当的信任。他在敕令所中明明毫无作为，但仅仅为了等待第二次的轮对，竟“郁郁度日”至两年之久。这说明他对“遇合”的可能性有着很高的估计。对于他来说，“遇合”自然不是为了个人的仕宦前途，而是为了所谓“得君行道”。关于“得君行道”的观念，陆九渊曾有很清楚的阐释，值得引述。他在《与王顺伯》第一书中说：

> 来教谓：“若要稍展所学，为国为民，日见难如一日。”此固已然之势，然所以致此者，亦人为之耳。能救此者，将不在人乎？……天下固有不可为之时矣，而君子之心，君子之论，则未尝必之以为不可为。春秋战国，何如时也，而夫子则曰：“如有用我者，吾其为东周乎？”又曰：“如有用我者，期月而已可也，三年有成。”孟子则曰：“以齐王，犹反手也。”又曰：“饥者易为食，渴者易为饮，故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”曰：“王犹足用为善。王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。

> 王庶几改之，予日望之！”曰：“千里而见王，是予所欲也，不遇故去，岂予所欲哉？”人之遇不遇，道之行不行，固有天命，而难易之论，非所以施于此也。（《全集》卷一一）

他把“得君行道”的起源上溯至孔、孟，是完全符合历史事实的。“君子”在任何困难的情形下都不应放弃“行道”的努力，这确是原始儒家的真精神之所在。孔子说：

> 鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。（《论语·微子》）

又说：

> 君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。（同上）

这是孔子从正反两方面强调儒者必须持“知其不可面为之”的精神，不懈地致力于改善社会，非达到“天下有道”的最后境域绝不中止。但“行道”既以“仕”为先决条件，则“得君”与否自然成为最具关键性的问题了。

上引陆九渊的话准确地抓住了原始儒家的基本精神，这是毫无疑问的。但这不是他一个人的独特领会，面是宋儒的共同认识。无论是仁宗朝论“治道”，神宗朝变法，或南宋理学讲修、齐、治、平，他们的最后目的都是要重建合理的生活秩序——即所谓“行道”。本文论儒学在宋代的复兴也以此为最主要的着眼点。从这个角度说，原始儒家“得君行道”的观念及其实践在宋代才第一次得到继承和发挥。所以

陆九渊论此事，于孔、孟之后更无一语下及汉、唐诸儒。这也是南宋理学家所共持的态度，不仅陆氏一人为然。朱熹认为汉儒“皆不见圣人大道”。（《语类》卷一三五）张栻也断言“后世未尝真知王道”。（《南轩集》卷一六《汉家杂伯》）总之，在他们的心中，“得君行道”只有在宋代才真正具备了实现的可能性，因为从皇帝到士大夫都已接受了“三代之道”为重建合理秩序的基本原则。而神宗和王安石之间“千载一时”的遇合则更鼓舞了他们对于这一可能性的期待。如果以上的分析大致不误，那么陆九渊在上引文献中一再诉诸“天命”的观念便充分说明他是以多么严肃的态度看待轮对这件事，几乎像王安石以后另一“行道”的机会即将到来一样。无论如何，在轮对前后的几年之间，他在孝宗身上看到了一线“得君行道”的曙光，这是上引文献所已确切证明了的。

最后，让我们试从宋代政治文化的角度稍稍检视一下朱熹和陆九渊的关系。不用说，这种检视和从“内圣”之学的立场上讨论所谓“朱陆异同”（复词偏用义）截然异趣，虽然并不必然互相排斥。由于着眼点不同，以往“朱陆异同”论者所经常征引的资料，特别是朱、陆两人彼此之间的评论，下文将一概略而不提，因为这些评论基本上都是有关“内圣”方面的分歧。特先声明于此，以祛读者之疑。

从上引有关陆九渊“轮对”的朱、陆函札中，我们获得一个非常清晰的印象，即他们在争取“得君行道”这个大目标上是完全一致的，但只要稍一涉及“内圣”范围，彼此的冲突便立即暴露了出来。最明显的是：朱熹在读过“轮对劄子”后，提出“向上一路未曾拨转处，恐是葱岭带来”的疑问，九渊立即反驳，而有“肺肝悉以书写，而兄尚有向上一路未曾拨着之疑”云云。这一交锋在当时便成一重公案，后世似少有论及之者。我在《黄氏日抄》中发现了一条原始文件，特录出

以供考证。黄震跋《轮对劄子》略云：

> 在象山为删定官时奏对如此。自此又在朝五六年（按：仅两年，此误），再距对班才数日，忽除将作监丞，为王给事所缴而不及对矣，未知其所欲对者何事也？惟其与李成之书云："乡来面对，粗陈梗概，欲俟再望清光，输写忠蕴，然而不遂，则亦天也，王氏之子焉能使予不遇哉！"愚意即其言而推其意，若获再对，必有可观，当不止如前云云而止。象山之门人傅琴山《与陈习庵书》云："朱晦庵得象山奏篇，极其赏音，而其终则有曰：向上一路未曾拨着。象山复书云：某自以为所学所蕴，竭尽于此，而尊兄乃有向上一路不曾拨着之疑，何耶？文公却别无说。"愚按：晦庵、象山集中皆无此书，而琴山言之，要非虚语。但平心而观，未见所谓竭尽之说，而象山自言，亦云：粗陈梗概，又与竭尽之说不同，当俟知者。（《黄氏日抄》卷四二）

黄氏作此跋时，仅就朱、陆两集立说，尚未见《象山年谱》，故一误于"又在朝五六年"，再误于"竭尽"之疑。其实"竭尽"即概括原书"肺肝悉以书写"之一语，不过傅函"所学所蕴，竭尽于此"八字确与原文有距离，易生误解耳。

傅琴山即傅子云，字季鲁，淳熙十五年初从学于象山书院，年最少，但极得九渊的欣赏，有时且令他代讲。绍熙二年九渊出守荆门，即以书院相付。九渊《全集》卷一一有《与傅季鲁》书一通，即其人。他的生卒年不详，但绍定四年（1231）尚在世。（《宋元学案》卷七七）"文公"之称似是原文，则此书当作于嘉定二年（1209）朝廷赐朱熹谥号之后。（见李心传《道命录》卷八）无论如何《与陈习庵书》确

是第一手史料，证明陆氏门人都知道朱熹对“象山奏篇，极其赏音”这一事实。朱、陆两派在“外王”领域中并未分疆划界，至此已可完全断定。

“得君行道”显然是朱、陆的共同愿望，因此朱熹登对“面论肺腑”，陆九渊轮对也“肺肝悉以书写”。语言的不谋而合，更透露出他们两人“得君”的意念是同样的强烈。但由于“行道”是共同的目的，“得君”不过是手段，朱、陆之间似乎不存在为“得君”而互相竞争的意识。相反的，彼此都好像愿意见到甚至帮助对方把握住“得君”的机会。淳熙十一年朱熹对陆九渊的轮对确有“待之太重，望之太过”的迹象。他当时曾兴奋地对朋友说：

> 子静寄得对语来，语意圆转浑浩，无凝滞处，亦是渠所得效验。（《文集》卷三五《与刘子澄》第十二书）

这真是发自内心的“赏音”。他寄厚望于陆九渊的轮对，其中一个重要因素是后者的语言能力。他曾指出：

> 近世所见会说话、说得响、令人感动者，无如陆子静。（《语类》卷九五）

又说：

> 陆氏会说，其精神亦能感发人，一时被它耸动底，亦便清明。（《语类》卷一二四）

他真诚地盼望着陆九渊能打动孝宗，在政治上有所突破。我们必须记住，自上一年（淳熙十年）开始，“道学”正处于四面围攻之中，而张栻和吕祖谦则已于淳熙七年和八年先后去世。朱熹在政治上的孤立无援，殆未有甚于此时者；他当然期待陆九渊可以成为他的有力的新盟友。

在陆九渊一方面，他对朱熹的凛凛政治风骨也是一向推重的。淳熙九年他在《与陈倅书》中说：

> 朱元晦在浙东，大节殊伟，劾唐与正一事，尤快众人之心。百姓甚惜其去，虽士大夫议论中间不免纷纭，今其是非已渐明白。江东之命出于九重特达，于群疑之中，圣鉴昭然，此尤可喜。元晦虽有毁车杀马之说，然势恐不容不一出也。（《全集》卷七）

朱熹劾唐仲友一案是他和以王淮为首的官僚系统全面破裂的开端，此时陆九渊初任国子正，竟毫无避忌，以“大节殊伟”四字相许。可见他在政治上完全站在朱熹的一边。淳熙十年他初迁删定官，与尤延之（袤）书略曰：

> 朱元晦在南康，已得太严之声。元晦之政，亦诚有病，然恐不能泛然以严病之。使罚当其罪，刑故无小，遽可以严非之乎？……元晦浙东救旱之政，比者屡得浙中亲旧书及道途所传，颇知梗概，浙人殊赖。自劾一节，尤为适宜。其诞慢以侥宠禄者，当少阻矣。（《年谱》所引）

此书开头一段为朱熹的“严”辩护，以下则对他在浙东的施为一一喝

彩，其意态至为鲜明。由于他在政治上对朱熹绝对信任，因此他也密切注视着朱熹的出处，尤其不放过朱熹的每一次召对，希望他能有机会“得君行道”。淳熙十五、十六两年他和朱熹争论“无极而太极”问题，这是他们在“内圣”领域内全面冲突的高峰。他为此一共写了三封信，但每一封信的开头，他都以政治盟友的姿态出现。《与朱元晦》第一书云：

> 闻已赴阙奏事，何日对扬？伏想大摅素蕴，为明主忠言，动悟渊衷，以幸天下。恨未得即闻绪余，沃此倾渴。外间传闻留中讲读，未知信否？诚得如此，岂胜庆幸！（《全集》卷二）

第二书则云：

> 伏自夏中拜书，寻闻得对，方深赞喜，冒疾遽兴，重为骇叹！贤者进退，绰绰有裕，所甚惜者，为世道耳。……奉十一月八日书，备承作止之详，慰浣良剧。比阅邸报，窃知召命，不容辞免，莫须更一出否？吾人进退，自有大义，岂直避嫌畏讥而已哉。前日面对，必不止于职守所及，恨不得与闻至言，后便倘可垂教否？（同上）

这两封信都是淳熙十五年写的。这一年朱熹两次召对：第一次在六月，他共奏五劄（《文集》卷一四《戊申延和奏劄》），但旋有林栗攻“道学”的事件，他又重回江西提刑之任。九月孝宗再召见并任命崇政殿说书，在屡辞不准之后，他虽未应召至临安面对，却写了一篇最重要、也是生平最长的“封事”（《文集》卷一一《戊申封事》）。这

是上引陆九渊两封信的背景。第二书"冒疾遽兴，重为骇叹"即指林栗之疏，鄙报"召命"当指崇政殿说书，故有"须更一出"之语。朱熹十一月八日《答陆子静》书于第二次召对事语焉不详，且无一字道及封事，似乎他的政治兴致并不很高。(《文集》卷三六)但陆九渊对他曾向孝宗如何进言则亟欲知其详，正如三年前朱熹很想读九渊的奏劄一样。九渊第三书作于淳熙十六年，首节云：

> 往岁经筵之除，士类咸庆，延跂以俟吾道之行，乃复不究起贤之礼，使人重为慨叹！新天子即位，海内属目，然罢行升黜，率多人情之所未谕（按：疑当作"喻"）者。群小骈肩而骋，气息怫然，谅不能不重勤长者忧国之怀。(同上)

这年一月孝宗除朱熹秘阁修撰，二月光宗继位，四月即许朱熹辞去阁职，所以书中有"罢行升黜，率多人情之所未喻"的话。这三封信是讨论朱陆异同的人所最常征引的，但起首三段因与"无极而太极"之辩无关，研究者照例略去。现在我们从政治文化的角度观察，由于历史脉络的转移，这开首三节文字反而变成了十分重要的证据。陆九渊不是一个惯于世俗客套的人，似不致因下文辩论锋厉而故意先作酬酢语，此其一。他的儿子持之编文集时，书信往往有所删削，今此三节则都保存了下来。陆持之能传父学（见《宋史》卷四二四本传），可知此三节所言决非不相干的赘词，此其二。有此二理由，我们相信九渊也是同样恳挚地期待着朱熹"动悟渊衷"，以谋取"吾道之行"。这三封信一方面凸显出朱、陆在"内圣"问题上不可调和的分歧，另一方面则证实了他们在"外王"问题上的基本一致。这是对于"朱陆异同"之谜的最明确的解答。

四、"得君行道"
——张栻与吕祖谦

上节通过朱熹和陆九渊两人的"登对"、"轮对"活动，检视南宋理学家"得君行道"的独特方式。本节探讨张栻与吕祖谦两例，大体上仍延续上节的讨论，但论点有所转移，即注重"得君行道"作为理学家的一种群体意识。这一群体意识早已出现在王安石变法时代，连他的政敌也不得不承认：

> 安石自应举历官，尊尚尧、舜之道，以倡率学者，故士人之心靡不归向，谓之为贤。(《宋史》卷三二一《刘述传》)

所以安石执政之初，许多不同思想流派的儒家学者，包括后来所谓洛、蜀、朔三"党"，都曾一度聚拢在安石的周边，希望共同恢复"三代之治"。这一群体意识构成了宋代士大夫的政治文化的一个中心部分，南渡以后由理学家承当了下来。但理学家自起始所面对的第一个重大问题是先要"得君"，然后才能谈得到"行道"。他们向往着安石与神宗的际遇，始终把希望寄托在孝宗的身上。因此与皇帝当面对话终于变成了"得君"的一个主要方式；"轮对"及其他同类的制度在这一方面则发挥了独特的作用。朱、陆、张、吕四人之所以成为本章研究的主要对象，严格地说，并不是因为他们恰好代表了南宋中叶理学的主要流派。事实上，通过"轮对"以争取"得君行道"的活动在他们的文集中（特别是书信部分）触目皆是，使人无法不注意到这一特

殊现象的存在。这是史料本身在无意中所显示的客观的历史脉络。我可以很负责地报告读者：这一现象一方面集中在理学家社群之内，另一方面则大致以孝宗一朝为限，在绍熙五年（1194）孝宗去世之后，“得君行道”的风气也划然而止。以下让我们进入具体的历史分析。

首先是张栻在乾道六年（1170）所取得一个特殊的“得君行道”的机会。我们都知道，张栻由于父亲张浚的关系，早年便已得到孝宗的赏识。隆兴元年孝宗重召张浚，计议变更和议，栻是居间传话的人，数得孝宗召见。朱熹追忆当时情况说：

> 南轩出入甚亲密，满朝忌之。一日，从见周葵（1097—1174，按：时任参知政事），政府诸人在，次第逐报南轩来。周指之曰：“吾辈进退，皆在此郎之手。”（《语类》卷一〇三《张敬夫》条）

乾道六年又起“恢复”之说，孝宗重召他入都，以备咨议，为吏部员外郎兼权起居郎侍立官，稍后又改除左司员外郎、兼侍讲。这一年之内他和孝宗接触频繁，召对即至六七次之多。（见朱熹《文集》卷八九《右文殿修撰张公神道碑》及吕祖谦《东莱集》附录卷一《年谱》乾道六年条）在这段时期，他常有信给朱熹，商议如何能感悟君心，革新政局。（见《南轩集》卷二二《答朱元晦》第三至第十书）第三书曰：

> 区区在此，不敢不尽诚。政恐学力不到，无以感动，惟悚惧耳。

第五书曰：

> 今日大患，是不悦儒学，争驰乎功利之末，而以先王严恭、寅畏、事天、保民之心为迂阔迟钝之说。向来对时，亦尝论及此。上聪明，所恨无人朝夕讲道至理，以开广圣心。此实今日兴衰之本也。

第六书曰：

> 自念学力未到，诚意不能动人，只合退归，勉其在我者。然窃念吾君，聪明勤劳，不忍只如此舍去。当更竭尽，反复剖判，庶几万一。拳拳之心，不敢不自勉。惟吾兄实照知之，写至此不觉酸鼻也。

第九书曰：

> 某备数于此，自仲冬以后，凡三得对。区区之诚，不敢不自竭。上聪明，反复开陈，每荷领纳，私心犹有庶几乎万一之望。正幸教诲之及，引领以冀也。讲筵开在后月，自此或更得从容，以尽底蕴。惟是迹孤愈甚，侧目如林，此非所计也。

上引四封信充分显示出张栻怎样全力以赴，希望能把握住这个“得君行道”的机会。他向朱熹求教也是十分恳切的，因为这是他们的共同愿望。朱熹因为他具有特殊的身份，或有可能说动孝宗，所以也特别兴奋，前后写了好几封长信，提出有关“帝王之学”的要旨及当时政事上应有的施设，供他参考。《文集》卷二五有《答张钦夫》四首，其中第一、第三、第四都与上引张栻诸书密合。限于篇幅，兹仅引第四书

中一段，以其与“得君行道”的主旨有关。书曰：

> 向者请对之云，乃为不得已之计，不知天意殷勤，既以侍立开尽言之路。而圣心鉴纳，又以讲席延造膝之规。此岂人谋所及哉！窃观此举，意者天人之际、君臣之间，已有响合之势。甚盛！甚盛！勉旃、勉旃！凡平日之所讲闻，今且亲见之矣。盖细读来书，然后知圣主之心乃如此，而尊兄学问涵养之力，其充盛和平又如此。宜乎立谈之顷，发悟感通，曾不旋踵，遂定腹心之契。真所谓千载之遇也。然熹之私计，愚窃不胜十寒、众楚之忧。不审高明何以处之？计此亦无他术，但积吾诚意于平日，使无食息之间断，则庶乎其可耳！夜直亦尝宣召否？

这些话句句都是肺腑之言，因为他接着便对张栻“立说贵于新奇”的倾向提出十分坦率的批评。上引首句“请对之云”是朱熹初不知张栻兼侍立官并转为兼侍讲，而提议他向孝宗“请对”。此事见于张栻第六书，而今存朱熹三书中无之，或原书已不存，或已删去，今不可知。但他获悉张栻有此“千载之遇”后，他的兴奋竟不可掩，至有“天意”之语，与陆九渊的“天命”先后若合符节。但他在兴奋之中仍不失清醒，故接着又有“十寒、众楚之忧”。张栻也深知“得君”对他本人所必然带来的政治危机——“迹孤愈甚，侧目如林。”不到一年，他果然被职业官僚群排挤而去，临行前第十书曰：

> 某十三日被命出守……自惟备数朝列，荷吾君知遇，迄无所补报。学力不充，无以信于上下，归当温绎旧学，益思勉励。它皆无足言，惟是吾君聪明，使人眷眷不忍置耳。

我想这些第一手资料已足够证明张栻的“得君行道”意识是多么根深蒂固了，因为构成这个意识的不仅有理智的计虑而且还有情感的托付，他的“不觉酸鼻”、“眷眷不忍置”等语和陆九渊“低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义”都表达了儒家关于“君臣遇合”的典型情感；这种情感一旦沾上之后便再也挥之不去了。

乾道六年吕祖谦也恰好除太学博士，后又兼国史院编修官、实录院检讨官，不但与张栻同在临安，而且住在同一巷中，朝夕过从。（《东莱集》附录《年谱》）在同一期间他和朱熹之间书信往来也很多，收在《东莱别集》卷七。朱与张书他无不过目，故《与朱侍讲》第六书云：“见所寄张丈所论时事，一一精当，不胜叹服。”可知张栻向孝宗进言，他也曾就近参加讨论。他自己在这一年也有一次“轮对”，《与朱侍讲》第五书云：

> 某上旬轮对，对劄谨录呈请教，有未安处，望一一指示。上不间疏远，问答甚详，所怀粗得展尽。但恨诚意不素积，无以感动耳。

吕祖谦此次轮对有二劄，见《东莱集》（卷三《乾道六年轮对劄子二首》），他对于孝宗的印象与陆九渊颇为相似，可以互证。此二劄事后寄与朱熹请教，事前谅必曾与张栻当面讨论过。这又是“得君行道”为理学家的共同目标之证。淳熙三年他再受召重修《徽宗实录》，第二年又有轮对机会。他曾有两封信给朱熹，谈及此事。其一云：

> 某轮对……须遶遡至五六月也。郑自明迁小著，亦可见主意未尝以狂直为忤，第人自不肯展尽耳。（《东莱别集》卷八《与朱侍

讲》第十一书）

又一云：

> 对班不出数十日间，愚虑之所及者，敢不展尽。政虑诚意浅薄，无以感动耳。回互覆藏，徒为崎岖，决无所益。此病久已知之矣。（同上《与朱侍讲》第十二书）

从这两封信我们知道他对这次轮对特别重视，决心直言无隐。这大概与前一书中提及的郑自明的直谏有关，因为孝宗并“未尝以狂直为忤”。故《淳熙四年轮对劄子二首》（《东莱集》卷三）远比乾道二劄为锋锐。其第一劄直攻孝宗“独运万机”为侵大臣之权，不合“治道体统”，措辞尤其凌厉。朱熹集中有《答郑自明书》，显与上引吕祖谦前一信有关，其中有以下一段话：

> 副封曩恨未见，今兹幸得读，感叹之余，敛衽敬服。尝窃论之，以为非独忠谅恳切有以过人，于才辨智略亦非人所能及。不知刘元城、陈了翁辈如何尔！上圣聪明，闻纳如此，一旦感寤，去鼠辈如反复手耳！太平万岁，虽者且病，尚庶几见之。幸甚！幸甚！（《文集》卷二五）

这一定是因为他从吕祖谦信中得知郑自明奏劄，写信向自明索取副本，收到后遂有此答书。他本人此时虽无“宦情”，关怀治道之情却仍十分炽热，因此对于任何士大夫可以“感悟”君心都起共鸣。淳熙四年张栻致书朱熹云：

伯恭见报已转对，未知所言竟云何？……又伏思之，吾君勤俭之德，天必将相之，有所开悟。所恨臣下不能信以发志耳。（《南轩集》卷二一《答朱元晦秘书》第九首）

此不但可见张栻始终不能忘情于孝宗的知遇，而且关心同道中人的轮对亦与朱熹毫无异致。同年吕祖谦又有与朱熹书曰：

袁机仲（按：即袁枢）时相见……机仲轮对亦只在数月间。日来轮对者亦间有正论。虽尘露未必能裨益，要且得气脉不断耳。（《东莱别集》卷八《与朱侍讲》第十五书）

这又证明吕祖谦和朱熹、张栻同样密切注视着一切有助于“得君行道”的轮对活动。“要且得气脉不断”这句话尤值得玩味；它在无意中透露出理学派士大夫群中好像存在着一个战略性的默契。他们尽量利用时机，发动志同道合之士请对，轮流不断地向皇帝进言，以争取“得君行道”的可能。他们之间为了请对与否的问题常常互通声气，便可看做是战略中一个重要环节。上文提到朱熹在乾道时鼓动张栻“请对”，即是一例。淳熙三四年间朱熹虽已力辞秘书郎之召，但仍打算借机“请对”，以收感动孝宗之效。他在上引《答郑自明书》又说：

但申审状中少露久违轩陛，愿得一望清光之意，使知本无羞薄诏除之心。不知可否？幸为筹度，留数字于曹晋叔处，今寻的便附来见教为望。

这显然是从群体得失的观点考虑问题，否则他个人“请对”与否又何

须郑自明代为“筹度”？同书之末又加了下面一段话：

> 昨得都下知识书云：伯恭说熹不必请对。此其意盖恐熹复以抵触得罪，沮坏士气。

这是信写成后得到吕祖谦传来的话，不赞成他“请对”。祖谦深知朱熹的刚劲性格，必将“抵触得罪”。“沮坏士气”一语正是从理学家群体“得君行道”的长远战略着眼，惟恐一旦决裂之后，便没有人再敢通过“请对”或“轮对”向孝宗进言了。朱熹以群体的利害为重，终于打消了原意，没有请对。

最后，我要指出，朱熹在政治活动完全失败之后，仍然不肯放弃从群体立场推动“得君行道”的理想。他给刘光祖的一封信说：

> 别去恰一月矣，每怀德义，向往不忘。某扶曳驱驰，幸已税驾道间，忽拜江陵之命，罪疾如此，岂堪复出？不免上奏力辞，计必可得。自此杜门，当日有趣，但恨虚辱招延，无所裨补，犹不能忘怀吾君进学之浅深也。因人往记，目盲愈甚，不能多及。正远唯冀以时珍卫，勿忘致君行道之本怀，缉熙光明，以扶庙社，区区至恳。
>
> 老先生必且宿留，后便拜状，子寿千里，茂献想时相会。前幅之云，仆于二三公亦不能无后望，幸密为言之，勿以语他人也。远近人材，必更有可与共赞王业者，不知为谁，亦望并见告也。文叔行后，时得书否？北关之集，风流云散，甚可叹也。

（《文集》《别集》卷一《刘德修》五）

此书日期可以推断为绍熙五年十一月末。朱熹闰十月二十一日戊寅奉御批除宫观，即行，启程当在二十六七日之间。二十九日江陵命下，他已离开临安了。（详见第十章附说三《灵芝寺与北关》）书中“别去恰一月”及“道间忽拜江陵之命”云云，吻合无间。此书言及四人，“老先生”指陈傅良（详考见第十章《孝宗晚年部署之一》一节），“子寿”是彭龟年，“茂献”即章颖，“文叔”则黄度。龟年是时为吏部侍郎，因充金国接送伴使在外，故云“子寿千里”。（见楼钥《彭公神道碑》，《攻媿集》卷九六）黄度为右正言，已先朱熹数月逐出，故有“文叔行后”语。（见叶适《黄公墓志铭》，《水心文集》卷二〇。按：黄裳亦字文叔，但已于绍熙五年九月二十四日先卒，见《攻媿集》卷九九《黄公墓志铭》，故书中“文叔”只能是黄度。）这三个人都是理学派士大夫，不久即同列名庆元党禁中。

经过以上考释，可知朱熹此书是专为当时理学家群体筹划政治前途而作。绍熙五年十一月已到了他们危机最深重的关头，三个月后赵汝愚罢相（庆元元年二月二十二日），便全军尽墨了。然而即在此“道学结局”的前夕，朱熹仍继续激励着在朝理学派士大夫的奋斗勇气。这封信含有两个要点：第一，前半段最重要的一句话是“勿忘致君行道之本怀”。这是特别嘱咐“二三公”的，即书中指名的几个人，当然也包括收信人刘光祖在内。“幸密为言之，勿以语他人”说明此书具有机密政治文件的性质。第二，后半段论及延揽人才，“共赞王业”，则透露了理学集团的重要政治动态。原来他们也正在暗中扩大已方的势力。朱熹不但鼓励这一活动，而且密切关注其进展，所以希望知道他们究竟找到了哪些人。在这封信里，朱熹显然是以一派政治领袖或党魁的地位说话，他至少暂时抛开了“内圣”之学大宗师的身份。本章论理学家的政治取向和“得君行道”，都在这封信中获得了一次具体的印证。

五、余 义

“得君行道”的主题已交代清楚了，但还有几点相关的余义不能不稍加申论。

第一，所谓“得君”究竟是不是要说服皇帝先修“内圣”之学，然后再凭着“内圣”的精神转化力去治国、平天下？《语类》有下面一段问答，值得参考：

> 问：“或言今日之告君者，皆能言‘修德’二字。不知教人君从何处修起？必有其要。”曰：“安得如此说！只看合下心不是私，即转为天下之大公。将一切私底意尽屏去，所用之人非贤，即别搜求正人用之。”（卷一〇八《论治道》）

此条是廖德明记癸巳（乾道九年，1173）以后所闻，大致可代表朱熹中年的见解。闻者显已致疑于“修德”究竟怎样才能有效地应用到“人君”的身上。“只看合下心不是私”云云，若依照他在乾道五年所悟得的“中和”新解而言，则煞有可疑。他这里讲的全是心“已发”之后的“察识”，而竟无一语道及“未发”时的“涵养”。他在乾道六年《答张敬夫书三》中讨论人主正心诚意的问题时说：

> 吾人向来……却是成己功夫于立本处未甚端的。（如不先涵养，而务求知见是也。）故其论此，使人主亦无下功夫处。（《文集》卷二五）

这似乎只是强调“吾人”必须“先涵养”，并未说“人主”也要如此。我们现在只能推测，他认识到：如果要求思想与性格都早已定了型的皇帝从“先涵养”做起，那便永远不会有“得君”的一天了。特别是在“轮对”或“请对”的场合，由于时间匆促，即使进言者本人也只有“合下”从“已发”的“知见”下手，此外恐别无妙法。对于“修德”之问，至少朱熹没有正面回答。从理学家先后向皇帝陈说“正心诚意”的种种议论来看，我们不能不得出一个结论：他们基本上仍是在“知见”层面对皇帝进行说服的努力。

第二，理学家真的那样天真，认为几次“轮对”便能改变皇帝的决定吗？他们为什么非“得君”不可呢？朱熹说过下面一句话：

> 天下事，须是人主晓得通透了，自要去做，乃得。如一事八分是人主要做，只有一二分是为宰相了做，亦做不得。（《语类》卷一〇八《论治道》）

这一条乃辅广记绍熙五年以后所闻，代表晚年的看法。其他类似之说尚不少，但不必多引了。这句话其实是经验之谈，因为它已接触到权力结构的问题。这里所说的“做事”，当然不是指经常性的事务，而是指发动改弦更张的非常之举。理学家虽然以政治主体的“共治者”自待，但毕竟仍旧接受了“君以制命为职”的大原则。（朱熹《经筵留身面陈四事劄子》，《文集》卷一四）这就是说开启“行道”闸门的最后决定权是由皇帝掌握着的。《语类》中又有下面一条记载，值得玩味：

> 先生多有不可为之叹。汉卿曰：“前年侍坐，闻先生云：‘天下

> 无不可为之事，兵随将转，将逐符行。’今乃谓不可为。”曰：“便是这符不在自家手里。”（卷一〇四《自论为学工夫》）

此条叶贺孙记辛亥（绍熙二年，1191）以后所闻，汉卿即辅广，上引一条即出其手。这次对话，叶、辅同在座，可知这两句话约略同时。“这符不在自家手里”是权力世界的典型语言，恰与上一语“须人主自要去做”，一正一反，互相补充。“行道”的发动权力在皇帝而不在士大夫，朱熹晚年对此已有深切的体会。

第三，“得君行道”是“外王”领域中事，而理学则以发展和完成“内圣”为范围。因此本章特别提出儒学与理学之辨；理学家作为“以天下为己任”的士大夫仍然继承着北宋以来儒家政治文化的主流。从个体的立场说，每一个儒家士大夫都必须具备基本的“内圣”修养，但从群体的观点说，他们共同的最后目标则是要建立一个合理的人间秩序。《大学》一篇之所以在理学史上取得枢纽的地位，其故即在此。朱熹在政治生命结束之际仍念念不忘“致君行道之本怀”，也必须从这一角度去理解。陆九龄在《又与王顺伯》中说过一句话：

> 窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则成就人才，传之学者。（引自《黄氏日抄》卷四二《陆复斋文集》）

这句话不但充分表现出陆氏之学上承孟子的特有精神，并且更说明了“内圣”之学不是终点，而是始点。“平治天下”才是第一义，“成就人才，传之学者”则是不得已而求其次。不但如此，“传之学者”本身并不是目的，不过把原有目的之实现——“平治天下”——向

后推延而已。从这一点说，所谓宋儒上接孔孟千载不传之道，此“道”绝不能仅指“天人性命”的“内圣”，而必须包括“治国、平天下”的“外王”。“得君行道”的意识与活动在南宋理学社群中延续不断者数十年，而且恰与理学活力最盛的时期相终始，对于这一事实我们是无法视而不见的。

第四，“得君行道”集中显现于孝宗一朝，也使我们不能不对这个皇帝另眼相看。陆九渊和张栻对孝宗的称赞，上面已征引过了，以下再引几段朱熹的描写，互相印证。

> 孝宗小年极钝。……后来却恁聪明。
>
> 寿皇合下若有一人夹持定，十五六年做多少事！
>
> 寿皇直是有志于天下，要用人。
>
> 某尝谓士大夫不能尽言于寿皇，真为自负。盖寿皇尽受人言，未尝有怒色。但不乐时，止与人分疏辨析尔。
>
> 寿皇晚来极为和易。……其于天下事极为谙悉。（均见《语类》卷一二七《孝宗朝》）

可见理学家专以他为“得君行道”的对象绝不是偶然的。他们在互相默契甚至公开计议之下，运用“轮对”方式向他轮流进言，便是想让他“晓得通透了，自要去做”。但是皇帝也并没有绝对的自主权。孝宗在政治上的阻力既大且多，有来自太上皇的，有起于“近幸”的，更有出于官僚系统的。所以朱熹于陆九渊的轮对有“万牛回首”之叹，对张栻的“千载之遇”也不胜其“十寒、众楚之忧”。要充分了解这些复杂性，我们必须伴随理学家一齐进入权力世界；这是以下四章的任务。

第九章　权力世界中的理学家

一、前　言

在上篇第七章《党争与士大夫的分化》中，我们已初步看到了理学家阵营在权力世界中的一般处境，特别是他们和职业官僚群之间的冲突。但由于是通论性质，该章所呈现的仅仅是大轮廓，许多关键性的节目都无法深入讨论。又因该章的篇幅已长，关于党争的复杂背景及其他相关的问题也不能一一涉及。以下四章试图尽量依据原始资料重建理学家在权力世界中的活动形态。

这一历史建构的尝试将不采取宏观叙事的方式，而是通过对一系列关键问题与个别事件的考释，以彰显南宋政治文化的特殊面貌。这

是由局部逐渐上升到整体的取径，所取得的历史知识也比较客观而稳定。因为整体面貌虽可随着研究的不断深化而修正，具体问题的解决和个别事件的考证依然可以独立自存。

以下四章头绪颇纷繁，为醒目起见，兹先将考论的范围作一高度概括的划定。杜牧《注孙子序》云："犹盘中走丸，丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是丸不能出于盘也。"（《樊川文集》卷一〇）追溯理学家在权力世界的动态，一切线索必须由史料提供，不能预知，正如丸之走盘一样。划定范围便是先亮出"盘"来，使读者可以确知"走丸"在横斜圆直之中仍有其必不逾越的界线。

与上篇第七章论党争不同，这四章专论的焦距集中在淳熙八年（1181，王淮执政之始）与庆元元年（1195，党禁之始）之间。这段时期名义上虽然跨越了孝宗、光宗和宁宗三朝，实际上不过十四五年。这个时限是由史料决定的，因为理学家作为一个政治群体（史料中的"道学"）的活动，以这一期间的记载最为丰富。

理学家群为什么在这一期间特别活跃于权力世界？究竟权力世界中发生了什么变化使他们的活跃成为可能？在朱熹死后四十年李韶（1177—1251）上疏理宗曰：

> 臣生长淳熙初（按：淳熙元年为1174），犹及见度江盛时民生富乐，吏治修举。（《宋史》卷四二三本传。按：本传系韶上疏在嘉熙五年。但嘉熙仅四年，必是淳祐元年，1241之误。）

可知在时人心目中淳熙在南宋偏安之局下还算是一段比较"富乐"的时期。这是过来人的证词，即使稍有夸张，也不致距离事实太远。

这一段证词的史料价值极高，它对下篇的研究有两点重要的提

示：第一，理学家群此时忽以推动“更改”的姿势开始活跃于政坛并不是起于政治、社会、经济的急迫危机。因此我们必须另求其动力所在。第二，理学家群之所以遭到职业官僚群的强大抗拒，在此也得到了一个有力的历史解释：在比较稳定的时期，维持现状的势力必然大于变革的要求。第一点是下篇所将深入考索的；第二点不但有助于第七章的理解，而且在后文也将续有照应，特别是关于王淮执政期间的“国是”问题。

在宋、金关系方面，淳熙也是一个比较平静的时代。《宋史·孝宗本纪》“赞”曰：

> 即位之初，锐志恢复，符离邂逅失利，重违高宗之命，不轻出师，又值金世宗之立，金国平治，无衅可乘。然易表称书，改臣称侄，减去岁币，以定邻好，金人易宋之心，至是亦浸异于前日矣。故世宗每戒群臣积钱谷，谨边备，必曰：“吾恐宋人之和，终不可恃。”盖亦忌帝之将有为也。天厌南北之兵，欲休民生，故帝用兵之意弗遂而终焉。（卷三五）

此“赞”论孝宗一朝的宋、金关系自是事实，论孝宗“恢复”之念始终未断，也有坚强的根据，上篇第五章论“国是”、第七章论党争已作了初步的分析。但其间尚多待发之覆，只有在下篇专论中才能彻底澄清。更重要的是“恢复”这个大题目构成了孝宗与理学家之间政治合作的基本出发点。理学家的远程理想虽是“回向三代”，其近程目标则是“恢复”，但无论以远程或近程言，“更改”都是必须跨出的第一步。这是他们能够掀动孝宗的一个重要原因。另一方面，宋、金关系的安静也增强了职业官僚集团的保守心理。关于这一点第七章引叶適

淳熙十四年论“国是之难”已见端倪。所以淳熙时期的内外情势是以下考论的重要历史背景。

孝宗朝晚期既无内在或外在的严重危机，则权力世界的波澜迭起似乎只有向统治阶层的内部矛盾中去寻找答案。当时权力世界中除了理学集团与职业官僚群之外，最举足轻重的自然是皇帝，因为权源掌握在他的手里。因此下面对孝宗、光宗两人的动向不能不特加注意。但寄生于皇权之内的还有所谓“近幸”，其作用也不可轻忽。朱熹、张栻等都曾在召对或封事中以“近幸”为攻击的重要对象之一。他们在易代之际（如孝、光或光、宁之际）往往成为在位皇帝与职业官僚之间的桥梁，因而在政争中发生推波助澜的影响。下篇不可能对“近幸”进行任何深入研究，只是在与理学家群体有关的问题上不得不稍稍涉及而已。以上几种势力的错综关系、交互作用和彼进此退，在以下四章中将占据较多的篇幅。

但是理学家在权力世界中的主要对手还是职业官僚集团。第七章所提出的基本划分将在下面作更详细的研究。理学家群体是带着“外王”理想进入权力世界的，此一论点本书已一再言之，毋须再说。但理想与权力接触必然引生变化也是无可否认的事实。所以下篇将尽量发掘理学家在权力世界活动的实况，特别是他们和职业官僚群互争雄长的具体例案。

前面已指出，无论是传统的“道统”史家或现代的哲学史家、思想史家，都不很注重理学家和权力世界的关系，偶然论及，也不过强调他们因持“道”论“政”而受到官僚集团的迫害而已。庆元“伪学”之禁便是最常被引用的一个例证。即使是现代政治史家也依然认定南宋理学家（即“道学家”）不过是一个“讲学”、“传道”的教育团体，与当时的实际政治格格不入。因此他们并没有在权力世界中与人

竞争的企图，“庆元党禁”也不能算是真正的“党争”。根据到现在为止的历史知识而论，上述这些看法应该说是很平实的。但是对于从淳熙八年到庆元初年理学家的政治活动作了相当仔细的追踪之后，我现在不能不提出一个重要的修正。在这十几年间，特别是从淳熙十四年开始，理学家集团先后在周必大、留正和赵汝愚三位宰相的执政期间，从朝廷到地方都占据了不少重要的位置。虽然朱熹本人并没有进入权力核心，但是他的门人和理学同调却布满朝中。这些在位的理学家与政敌展开了激烈的权力角逐。仅仅从上章之末所引朱熹绍熙五年十一月给刘光祖的一封信中，我们已可窥见其一斑。这一政争的经历只有通过许多具体个案，如人事的进退和重要职位的争夺，才能清楚地显现出来。这也是下面讨论的重心所在。

以上只是关于下面四章的范围所作的初步说明，旨在为后文许多个案研究提供一个“统之有宗”的整体纲领。另一方面，个案研究也必不可少，因为离开了具体的经验事实，则所谓士大夫政治文化便将流为一个空洞的概念了。

在第七章《朱熹时代的党争》一节中，我曾指出：淳熙十年陈贾、郑丙“禁伪学”，十五年林栗劾奏朱熹，和庆元党禁是三次反“道学”的高潮。根据当时人的议论，我更进一步断定：这三次事件其实是一环套一环而持续不断的政治活动，其根本性质则是职业官僚集团全力阻遏日益上升的“道学群”势力。但是这一断定怎样才能在史学上建立起来呢？我在第七章中虽已有所论证，但限于篇幅，并未提供具体事例，以坚读者之信。下篇既属专论性质，则不能不完成这一实证程序。

最后我必须说明，以下四章关于政治史的研究完全属于拓荒的性质。1988 年日本南宋史专家寺田遵检讨宋代政治史研究的现状，指出

这一领域的成绩不但贫乏，而且有失均衡，南宋的研究尤其显著的不足。（见他的《南宋初期政治史研究》，广岛，溪水社，1988 年，《序章》，页 1—21）他的研究也仅止于高宗一朝，孝宗以下则未深入。本书下篇涉及孝、光、宁三朝，属于南宋政治史的中期，更是一片空白，至今仍然如此。所以下面四章的论述，从整体的解释架构到具体史事的重建，都是根据原始史料勾稽而成。初次尝试，思虑未周，聊备一说而已。

二、陆九渊的被逐

淳熙十三年陆九渊被逐出朝廷，其事始末已见前章，现在我们要进一步说明：这不是一个突发或孤立的事件，而是官僚集团打击“道学”派士大夫的一个环节。《四朝闻见录》乙集“光拙庵”条末云：

> 陆（九渊）将以删定面对，为王信所格而去，使遇孝宗，必起见晚之叹。

叶绍翁似未读过陆氏文集（《全集》初刊于嘉定五年，1212），故误以九渊从未见过孝宗，而不知所格者是第二次轮对。但他在几十年后仍能传述其事，可见王信阻止九渊轮对的故事流传之广而且久。为了证成上述论点，我们必须一考此事的原委。首先必须指出，陆九渊淳熙九年除国子正时，临安士大夫社群中正弥漫着一股浓厚的“反道学”气氛。《语录下》记九渊语有云：

> 程士南最攻道学，人或语之以某，程云："道学如陆某，无可攻者。"（《全集》卷三五）

这条记录透露了两点消息：第一，程士南虽尚待考，但其人必是理学圈外的士大夫。从语气看，此人似并无"小人"的嫌疑。第二，"道学如陆某"一语证明九渊在一般士大夫眼中是一位道地的"道学家"。"道学"一词涵义极广，不必专指程、朱一派，由此可知。这时九渊尚在国学，非权力中心所在，因此对周围反"道学"的力量尚淡然处之，好像仅仅关涉思想与态度的问题。但在他迁敕令所删定官后，便逐渐感到反"道学"的政治压力。淳熙十一年三月十三日他有《与朱元晦》书，下引的一段对本节极具史料价值：

> 彭仲刚子复者，永嘉人，为国子监丞，近亦遭论。此人性质不至淳美，然亦愿自附于君子。往岁求言诏下，越次上封，言时事甚众，其辨天台事尤力，自此已有睥睨之者矣。近者省场检点试卷官，以主张道学，其去取与蒋正言违异，又重得罪。此人不足计，但风旨如此，而隐忧者少，重为朝廷惜耳。（《全集》卷七）

这里涉及两件事，都是官僚系统打击理学家的举动，兹分别考释于下。彭仲刚《宋史》无传，幸有叶適《彭子复墓志铭》尚可考见其生平。他卒于绍熙五年，年五十二，则生卒年为1143—1194。叶適说：

> 初，子复能胜冠，东南之学起，昔之宿闻腐见皆已遁散剥剥，奇论新说忽焉交列横布。士之研聪涤明，澄气养质，精意所获，自为深微，奚翅家尧、舜而身孔颜也哉！其一时师友盛矣，

而子复又最先周旋其间，其闻之早矣。(《水心文集》卷一五)

这番话描写理学中“浙学”一派的兴起甚为生动，彭仲刚则是最先参预这一新思潮的人。在他的“师友”之中，最重要的人物是吕祖谦。祖谦《与刘衡州子澄》书云：

近日士子相遇聚学者，近三百人。……其间有志趣者亦间有之。城中相识如新当涂潘教授景宪、金华彭主簿仲刚，皆向学甚锐。朝夕过从，颇以有益。(《东莱别集》卷九)

祖谦卒于淳熙八年（1181），第二年彭仲刚以“敕令所删定官”的身份写了一篇祭文。他在文末说：

昔我初筮，有目如瞽；微公开明，几堕坑阱。(《东莱集·附录》卷二)

“初筮”即指仲刚初任金华主簿事，可知祖谦确是他的理学启蒙师。他曾在敕令局与陆九渊共事，淳熙十三年则已转任国子监丞。九渊少所许可，但赞扬他“亦愿自附于君子”，便等于承认他是“吾道中人”了。九渊书中所谓“往岁求言诏下，越次上封”云云，考《宋史·孝宗纪三》淳熙十年条云：

秋七月……甲戌，以夏秋旱暵，避殿减膳，令侍从、台谏、两省、卿监、郎官、馆职各陈朝政阙失。(卷三五)

必指此诏无疑。此诏适颁于“陈贾请禁伪学”一个月之后（六月戊戌，同上），所以彭仲刚“辨天台事尤力”。“天台事”当然便是朱熹淳熙九年奏劾台州守唐仲友那件轰动一时的大案。（台州以天台山得名）可知仲刚曾公开站在“道学群”的一边为朱熹辩护，以致为人所“睥睨”而不能安于其位了。九渊以此事转告朱熹，因为这也是他自己所采取的立场，上章引他《与陈倅》和《与尤延之》两书已足为证，兹不重出。

九渊书中第二事是进士省试某一位试卷官用“道学”出题试士，“与蒋正言违异”，终至获罪。此试官无姓名，自然无从考知。然则“蒋正言”又是谁呢？考《宋会要辑稿·选举一》载：

> （淳熙）十一年正月九日以户部尚书兼侍读王佐知贡举，中书舍人兼侍讲王蔺、右正言蒋继周同知贡举，得合格奏名进士邵康以下二百四十六人。（《选举一之一九》）

则“蒋正言”即右正言蒋继周。右正言是所谓谏官，属中书省，此年他以右正言同知贡举，所以才有处分试卷官的权威。继周《宋史》无传，陆游《中丞蒋公（继周）墓志铭》曰：

> 除右正言，实淳熙十年九月也。十一年正月同知贡举……十二年二月兼侍讲，八月迁右谏议大夫。十三年九月迁御史中丞。公任谏官、中执法，凡五年，知无不言。（《渭南文集》卷三五）

他在王淮执政期间得掌台谏大权，当是由于思想保守，不喜“道学”的缘故。我们必须记住，陈贾请禁“伪学”是上一年六月的事，距十一

年正月贡举不过半年。当时地方官已不敢举荐"伪学"之士就省试，见第七章所引叶適《赵公墓志铭》。（《水心文集》卷二〇）但此试卷官竟敢公然犯禁，以"道学"为去取的标准，则其人必为"道学"派中的急先锋。陆九渊作书时上距省试不过两个月，显然他是向朱熹报告朝廷上刚刚发生的反"道学"活动。

这两件事经过详细考证以后，陆九渊第一次轮对前的政治形势便跃然如在目前：职业官僚群与"道学群"正在权力世界中进行着针锋相对的较量。九渊此时的立场也十分鲜明，在政治上完全认同了"道学"阵营。他已不是两年前初入国学时"道学如陆某，无可攻者"的陆九渊了。在这一背景下，让我们进一步检讨九渊被逐的原因。上章所引九渊《与李成之》书云：

> 某去冬距对班数日，忽有匠丞之除，王给事遂见缴。既而闻之，有谓吾将发其为首相爪牙者，故皇惧为此，抑可怜也！（《全集》卷一〇）

这句话现在有细加推敲的必要。据九渊事后所听到的说法，王信阻止他匠丞之除，使他失去第二次轮对的机会，是因为王信害怕九渊将在孝宗面前揭发自己"为首相爪牙"。所以这件事不仅涉及王信的前程，而且更危及首相的地位；这时首相便恰恰是官僚集团的最大领袖王淮。九渊听到的流言并非无根之谈，据他自记十一年轮对情形云：

> 读第三劄论知人，上曰："人才用后见。"……后又说："此中有人云云。"答："天下未知云云。天下无人才，执政大臣未称陛下使令。"上默然。（《全集》卷三五《语录下》）

可证九渊在第一次轮对时已直接向皇帝攻击过王淮了。轮对不可能守秘，所以九渊在政治上已公开选择了王淮的对立面。九渊《年谱》淳熙十二年条云：

> 或劝以小人阚（按：疑当作“瞯”）伺，宜乞退。先生曰：“吾之未去，以君也。不遇则去，岂可以彼为去就耶！”（《全集》卷三六）

可见他在十二年的处境已与彭仲刚十分相似。彭固“辨天台事尤力”而受到“睥睨”，他也因第一次轮对的直言而遭“小人窥伺”。所谓“睥睨”、所谓“窥伺”，都出自反“道学”的职业官僚阵营，未必与个人的恩怨相关。我们必须把握住理学家的政治语言，他们笔下的“君子”与“小人”基本上分别指“道学群”与官僚集团，同为集体名词，而不是特定的个人。我曾持此义解读有关党争的文字，屡试不爽，限于篇幅，详论俟之异日。因此我可以断定：陆九渊的被逐主要是因为当时以王淮为首的执政集团已把他看成一个潜在的威胁。下面试就此点加以论证。

首先必须一考逐走九渊的王信。他的生卒年无考，但《宋史》本传说他“登绍兴三十年（1160）进士第”，则年齿当与朱熹相若。本传又说他“遇事刚果，论奏不避权要，繇此人多嫉之”。下面这一事件发生在他逐陆九渊的第二年，颇能说明其人的政治风骨：

> 宦者甘昪既逐远之矣，属高宗崩，用治丧事，人莫敢言。昪俄提举德寿宫，信亟执奏，举朝皆悚。翰林学士洪迈适入，上语之曰：“王给事论甘昪事甚当。朕特白太上皇后，圣训以为‘今一宫之事异于向时，非我老人所能任，小黄门空多，类不习事，

独畀可任责，分吾忧。渠今已归，居室尚不能有，岂敢蹈故态。'以是驳疏不欲行。卿见王给事，可道此意。"信闻之乃止。（《宋史》卷四〇〇《王信传》）

甘昪是孝宗初年最有权势的宦官，但已逐去多年。这时因高宗之丧，太上皇后需要他办事，所以又起用他提举德寿宫。王信独自出面疏谏，足见其人之胆识，孝宗竟不得不托洪迈向他疏通，则更可见他是一极有威力的谏官。《宋史》所载绝无夸张，因为恰好有独立来源的第一手史料与之相印证。周必大《思陵录上》载：

（淳熙十四年）十月辛卯德寿宫朝临毕……密院奉皇太后圣旨差甘昪（按：原文误作"昇"）提举德寿宫……中批云："不敢违皇太后圣旨，可日书行。"给事中王信密白缴上，批出令宣谕信：皇太后正为本人（按：指甘昪）颇晓事人。（《文忠集》卷一七二）

《思陵录》是必大私人日记，所记与本传完全吻合。由此可知王信确是一个刚劲的谏官，绝不能划为"小人"一流。他的政治立场大概倾向于保守，厌恶理学家鼓动变革的作风。在这个意义上，他可以说是王淮执政集团的积极支持者，但究竟是不是"首相爪牙"则难以断定。当时执政集团中人或故意造出"爪牙"之说以激怒他，因而他才决定在轮对前五日运用给事中的封驳权否定了陆九渊将作监丞的任命。这样一来，九渊旧职已去而新命落空，就失去轮对的资格了。以王信的威势，论去一陆九渊自是轻而易举的事。但是这里还有一个问题不能不作更进一层的追索：顾名思义，将作监丞不过是主管营造机构中的一个中级官员，为什么这样一个冷衙门中的职位也值得王信费

偌大气力去攻击呢？考《宋史》卷一六五《职官五》“将作监”条云：

> 乾道以后，人材甚多，监、少、丞、簿无阙，凡台省之久次与郡邑之有声者，悉寄径于此，自是号为储才之地，而营缮之事，多俾府尹、畿漕分任其责焉。

这一制度上的变化恰好解答了我们的疑问，原来将作监此时已成为“储才之地”。“储才”自然就是为了将来的“大用”，这是王淮执政集团不得不使出浑身解数阻挠陆九渊新任命的根本原因。

陆九渊向朱熹分析彭仲刚和试卷官两个事件，都已明白点出这是执政集团中人排斥“道学”派士大夫的行动。他对于自已的被逐不可能不发生同样的怀疑：“有谓吾将发其为首相爪牙者”一语已道破王信的背后尚别有人在。我现在要请读者重新玩味九渊《与李成之》第一书中最后一句话：

> 然而不遂，则亦天也，王氏之子，焉能使予不遇哉！（《全集》卷一〇）

“王氏之子”四字中大有文章。若专指王信一人，则“王某”两字已足，何必用“王氏之子”？我的解读是“王某”只能指一个人，而“王氏之子”则可不止一人。陆九渊是暗中把王淮也带进来了。我这样说绝不是深文周纳，下面两个文件是我的重要根据。九渊在《与罗春伯》书中说：

> 大蠹之去，四方属目，惟新之政，蔑未有所闻。（《全集》卷一三）

此书作于淳熙十五年六月之后，因为下文论及林栗攻朱熹之事，发生在六月。罗春伯即罗点，与九渊关系极深，此时在朝廷甚为重要，后文将有专节讨论。书中“大蠹”即是王淮，其罢相则在五月。九渊对王淮的评价由此可知。更重要的是九渊十六年冬《与王顺伯》书，略云：

> 曩者尸位之人，固为朝廷之大祟，群小之根柢，而往年天去之，今年天杀之，则天之所以爱吾君而相斯人者，为力宏矣。有官君子，岂可不永肩一心，相与励翼以助佐吾君，仰承天意乎？（《全集》卷一。作书年月《年谱》列于淳熙十六年冬十月朔及冬至之间）

王淮卒于淳熙十六年八月十二日（详见后文），则此“尸位之人”更非王淮莫属。“朝廷之大祟，群小之根柢”是对王淮在位时政治操作的一种描写。他显然认定三年前之被逐是王淮授意而由“群小”构成，所以深恶痛绝之情竟不可掩。“往年天去之，今年天杀之”即分指王淮的罢相与死亡。人死了还这样咬牙切齿地咒骂，这种强烈的情绪只能有一个解释：王淮剥夺了他一生所最重视的“得君行道”的机会。李心传论孝宗朝轮对制度曾指出：

> 乾道、淳熙间，朝士抱才气者皆以得见上为喜。……然士大夫不为大臣所喜者，往往俟其对班将至，预徙他官，……盖轮其官而不轮其人，此立法之弊。（《朝野杂记》甲集卷九“百官轮对”）

此条与九渊遭遇若合符节，则他在轮对前数日改除匠丞，已失去再见孝宗的机会。王信更索性阻他匠丞之除，使他永无轮对的可能。从李

心传“不为大臣所喜”一语推断，王淮必是幕后指使人，盖无可疑。九渊坚信此举责任在王淮，是有充足理由的。

最后，关于陆九渊的被逐，我还要引一条沉埋了八百年的官方文书，以资参证。《宋会要辑稿》载：

> 淳熙十三年十一月二十九日敕令所删定官陆九渊差主管台州崇道观。九渊除将作监丞，臣僚论驳，谓其躁进强聒，乞赐寝罢。故有是命。（《职官》七二之九）

这件文书补充了前所未知的两个事实：第一，“臣僚论驳”表明论者不少，绝不止一人，所以也未特提王信之名。这就是说，驱逐陆九渊确出于执政集团的共同决定。第二，“躁进强聒”是九渊被逐的正式罪状。这四个字代表了职业官僚群对他的整个看法，显然与轮对有密切的关联。“躁进”其实即指九渊迫切地期待着第二次轮对，以实现“得君行道”的弘愿。他在与友好的信中既一再提到此事，平时言谈之间又免不了流露出这种急迫的情绪，职业官僚群并不相信理学家真是为了“行道”，因此断定他不过是“邀君希宠”而已。这也许便是“躁进”两字的根据。“强聒”则正指他的言词滔滔不绝。在上一章中，我们已引了朱熹称赞九渊“会说话”的评语。他的能言善道大概已表现在第一次轮对中，日常谈论也必然显出这一特色。但听在政敌的耳中，他的“会说话”便变成“强聒”了。所以“躁进强聒”虽是恶评，我们仍不难从这四个字中想见九渊“平日大拍头、胡叫唤”（朱熹语，见《文集》卷四六《答詹元善三》）的神情于依稀仿佛之中，这是很有趣的。

三、刘清之"以道学自负"案

陆九渊被逐在淳熙十三年，他在十一年三月《与朱元晦》书中又举出彭仲刚与某试卷官两案，则从十一年至十三年中央机构已发生三起执政派打击"道学"士大夫的事件。现在我要借刘清之一案证明官僚群与"道学"群的冲突也同样发生在地方行政系统的层次上面。

《宋会要辑稿》载：

> 淳熙十四年十二月二十七日知衢（按："衡"字之误）州刘清之主管华州云台观。言者论其以道学自负，于吏事非所长，财赋不理，仓库匮乏，又与监司不和，乞与宫祠。从之。（《职官》七二之四八）

这是一种很独特的公文，"以道学自负"居然成为罢黜刘清之知州的正式罪名。但这不是一个偶然事件，而是上述两个士大夫群在长期政治冲突中一个比较突出的环节而已。朱熹在第二年的《戊申封事》中说：

> 一有刚毅正直、守道循理之士出乎其间，则群讥众排，指为道学之人，而加以矫激之罪。……十数年来以此二字禁锢天下之贤人君子，……必使无所容措其身而后已。（《文集》卷一一）

朱熹写这一段话时，心中必有刘清之在，当然也还有其他事例而今天已湮没无闻的。但幸而《宋会要》还保存了刘清之案的记录，使我们

知道朱熹的话实有所指，并不是在论政中特意夸张。在分析这一文件之前，我们有必要先对刘清之作一简单的介绍。

刘清之的生平与思想大体见于《宋史·儒林传七》及《宋元学案》卷五九《清江学案》中。《宋史》本传不载其生卒年，全祖望《清江学案》小传则仅言“卒年五十七”。考朱熹《祭刘子澄文》曰：

> 维年庚戌……朱熹致祭于亡友子澄刘兄袁州使君之灵。（《文集》卷八七）

庚戌为绍熙元年（1190），则其生卒年为1134—1190。全祖望《清江学案序录》曰：

> 朱（熹）、张（栻）、吕（祖谦）三先生讲学时，最同调者，清江刘氏兄弟也。敦笃和平，其生徒亦遍东南。近有妄以子澄为朱门弟子者，谬矣。

这几句话已将刘清之（字子澄）在当时理学界的位置说得十分清楚。略须补充的是他和朱熹的关系更较张、吕为密切。故《宋史》本传说他“及见朱熹，尽取所习焚之，慨然志于义理之学。吕伯恭、张栻皆神交心契”。今以三家文集考之，朱熹与他论学书不下二十通（《文集》卷三五及《别集》卷三），吕祖谦集收《与刘衡州子澄》四通（《东莱别集》卷九；《外集》卷六），《南轩集》则无之，但在与他人书中时时提到“子澄”而已。清之当时活动在理学的第一线，所以淳熙二年他也参加了鹅湖之会。（见吕祖谦《与陈同甫》第八书，《东莱别集》卷一〇）从思想背景看，他无疑当得起“以道学自负”的考语。

但是“吏事非所长”以下的指控是不是事实呢？据《宋史》本传，清之自绍兴二十七年（1157）登进士第后，基本都在地方政府工作，从县主簿、县丞、知县，一直升到州通判和知州，而且在任上都有出色的表现。他可以说是具有最完整的“吏事”历验的人。不但如此，他的吏才得到赏识之后，还曾一度进入朝廷为“职事官”。下面这条资料特别值得引用。楼钥《王公（淮）行状》载：

职事官阙，上令先及。侍从荐举人，公拔其尤如罗点、陆九渊、彭仲刚、刘清之，并与职事官。（《攻媿集》卷八七）

据陆九渊年谱，此事在淳熙九年。此时王淮任右相甫一年，正在执行孝宗用人惟才、不存党见的阶段（见第七章），朱熹提举浙东也在此前数月。令人惊异的是王淮这次所选拔的四个职事官竟是清一色的理学家，而且其中至少三人——陆、彭、刘——两三年后都被王淮的台谏逐去了。可见在王淮执政之初，理学集团也利用这一比较开放的机会大批涌进权力世界。当时在朝廷上同情他们的则有周必大、杨万里、尤袤等人，王淮其实只是以丞相的身份接受推荐而已。刘清之如果真是“吏事非所长”，他似不可能受到特别荐举。淳熙十五年叶適和他的同僚《上执政荐士书》，一共举荐了三十四人，清之名列第二，仅次于陈傅良。（见《水心文集》卷二七。关于荐士书年代的考定，详见下章《理学集团的布局》一节）《宋史》本传又说：

胡晋臣、郑侨、尤袤、罗点皆力荐清之于上。光宗即位（淳熙十六年二月），起知袁州，而清之疾作，犹贻书执政论国事。

他曾否赴任不可知，但朱熹祭文既有“袁州使君”之称，则已正式任命，绝无问题。无论如何，上引事实至少证明清之在同时理学士大夫集团心中，是一个极长于“吏事”的人。

现在我要进一步引用文集资料澄清此案。淳熙十一年周必大《与刘子澄》书云：

> 老兄抱才未施，屈佐一州，尚谓泯默惭负，惯习恬然。若某所居者何官，所职者何事，而徒知愧叹，莫能自克，其罪将不胜诛矣。（《文忠集》卷一八六）

此时清之出为鄂州通判，必大则初进枢密使，升沉殊途，故书中如此云云。从这封信看，“吏事非所长”恐出于政敌的刀笔。但真正能为我们解开刘案之谜的还是朱熹。他在《答黄直卿（榦）》书中说：

> 子澄乃令副端章疏，言其以道学自负，不晓民事，与监司不和，而不言所争之曲直；又言其修造劳民。而已闻之赵仓已尝按之，而复中辍，必是畏此恶名，而阴往台谏处纳之耳。……子澄冬至书云：“已遣家归庐陵，只与一侄子在彼俟命。”则是此消息来得已多时矣。若道一例如是，他人却无是，只是吾党便有许多筑磕，亦可笑。岂亦大家行着一个不好底运气耶！抑亦老子命薄，带累诸朋友也。（《文集·续集》卷一）

“副端”指侍御史或殿中侍御史，为御史台之副手，如刘光祖绍熙元年除殿中侍御史，李心传称其“有副端之命”。（《道命录》卷六）但朱熹所言“副端”疑即陈贾，其时已升任右谏议大夫（见第十章第三

节)。“赵仓”必是赵姓提举常平司之人，亦俟更考。《宋史》本传云：

> 部使者以清之不能媚己，恶之，贻书所厚台臣，诬以劳民用财，论罢，主管云台观。

此“部使者”即“赵仓”。但此人也怕背上攻“道学”的恶名，所以已准备按劾而又中止，暗中转托台谏出而论之。(如“按劾”，则如朱熹亲自出而按唐仲友之例。)为什么要找台谏呢？叶適淳熙十五年《辩朱元晦状》中说过一句话：

> 往日王淮表里台谏，阴废正人。(《水心文集》卷二)

但淳熙十四年王淮尚在相位，是“今日”而非“往日”。前面我们已看到：淳熙十年请禁伪学的监察御史陈贾，十一年惩罚以“道学”取士试卷官的右正言蒋继周，和十三年论去陆九渊的给事中王信都是王淮执政期间的“台谏”，也都和王淮互为“表里”。刘清之“以道学自负”案不过又增添了一个例证而已。朱熹必曾见疏论原文，所以引文与《宋会要》摘要大端吻合而内容更详细。但他在信末一段则尤为重要：既说“只是吾党便有许多筑磕”，又说“老子命薄，带累诸朋友”。“筑磕”必是当时俗语，大致是蹭蹬、顿挫之意。“吾党”、“老子”云云等于已说明刘清之案是政敌有计划打击“道学”群的行动，而最后的目标则是他自己，故结之以“带累诸朋友”。朱熹又有《与向伯元》第十三书论及此事，曰：

> 子澄去替不远，丑正之人，又以忧去，意其可以善罢，从容

> 而归。今乃不得免，又且便着“道学”两字，结正罪名。世路如此岂复更容着脚？不如且杜门读书，只作残年饱饭之计，庶无后悔耳。（《文集·别集》卷四）

此书证明清之一案酝酿已久，最厌恨他的上司又丁忧而去，原以为可以无事，而不料最后竟上升到以“道学”结罪的高度。这已不是清之上司的问题，而是王淮的台谏恰好利用这个机会对“道学”群展开攻击。朱熹一见“道学”两字“结正罪名”，便知执政集团意在扩大刘案的打击面，示人此后即可用此两字罢黜任何理学之士。分析至此，我们才完全懂得为什么六个月之后（淳熙十五年六月初）林栗会用“道学”两字劾朱熹兵部郎官之除命，而叶適也立即奋起反驳了。此事大体已具第七章，兹引有关“道学”的字句于下，以资参证。林栗奏状曰：

> 熹本无学术，徒窃张载、程颐之绪余，以为浮诞宗主，谓之道学，妄自推尊，所至辄携门生十数人，习为春秋、战国之态，妄希孔、孟历聘之风。绳以治世之法，则乱臣之首，所宜禁绝。（《道命录》卷六《林栗劾晦庵先生奏状》）

叶適驳之曰：

> 凡栗之辞，始末参验，无一实者。至于其中“谓之道学”一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，臣不可不力辩。盖自昔小人残害忠良，率有指名……近创为“道学”之目，郑丙倡之，陈贾和之，居要津者密相付授，见士大夫有稍慕洁修，粗能

操守，辄以“道学”之名归之。以为善为玷阙，以好学为过愆，相为钩距，使不能进，从旁窥伺，使不获安。（《水心文集》卷二《辨兵部郎官朱元晦状》）

林栗直截了当即以“道学”朱熹为“乱臣之首，所宜禁绝”，正是因为“道学”结罪在六个月前已见诸官方文书，不必更作解释。叶適《辨状》中“近创为‘道学’之目”云云更是语语有刘清之一案在，但因其事较小，不可与林栗劾朱熹之大案相提并论，故追其溯于郑丙、陈贾。严格言之，郑、陈两人虽达到了“禁伪学”的目的，但他们想用“道学”两字罢黜朱熹的企图则并未完成。以“道学”结罪始于刘清之一案。所以叶適特别强调“利害所系，不独朱熹”，后文又曰：

以“道学”为大罪，文致语言，逐去一熹，固未甚害，自此游辞无实，谗口横生，善良受祸，何所不有！

因为如果林栗以“道学”两字结朱熹之罪再度成立，则所有在位的理学家都将朝不保夕了。此案之所以激起轩然大波，久久不息，其关键即在“道学”群必须全力阻止“道学”两字有入人于罪的法律效力。

但刘清之案中尚牵连及另一案，也与地方权力的争夺有关，兹一并论之，以为全案的结束。《宋会要辑稿》载：

淳熙十三年十一月十三日新除湖北提举王镇放罢，仍与祠。先是知衡州刘清之引诏书，荐镇安恬自好，知之者少，遂有湖北之除。既而言者论其昏缪，故寝之。（《职官》七二之四五）

王镇（1116—1193）原籍开封，南渡后“躬耕南岳下，昼夜诵经史，胡文定公安国（1074—1138）忘年接之”。（见周必大《王君镇墓碣》《文忠集》卷七七）可见其人虽不是理学家，但与理学有渊源。刘清之欣赏他，或与此有关。周必大在《墓碣》中曾特别提到此案，其言曰：

> 既归衡阳，郡守刘清之以君才行闻。上因记君名，且曰：“清之所荐必不苟。”除提举荆湖北路常平茶盐公事。谏官素恶清之，指荐士为妄作，命遂寝。

可知此案的对象仍是清之本人。必大又有《与王守镇》书，略云：

> 今时守令，岂人人如执事简静爱人者乎？（《文忠集》卷一九六）

此当在淳熙八年以后王镇知沅州事时期（亦见《墓碣》），则谏官“昏缪”的考语也未必可信。朱熹《与向伯元》第十二书云：

> 子澄竟以荐贤遭论，与某去冬波及之章正相先后，但渠在郡，与闲居不同。昨闻俟罪丐祠未许，此恐当力请而归乃佳，不审尊意以为如何？近得其书，甚恨不能早追长者之后尘也。（《文集·别集》卷四）

此书作于淳熙十四年春，“道学”案尚未发生，但朱熹已感刘清之处境险恶了。

可注意者，朱熹信中已将清之荐贤遭论和他自己“去冬波及之章”连成一体了。那么淳熙十三年冬有什么事“波及”了他呢？我为

了求证此事，曾煞费周章，最后竟得之于陆九渊文集，事殊足纪。九渊《与勾熙载》书曰：

> 初闻台评相及，固已怪骇，然其余二三人，又颇当人心，亟欲一见全文，以核厥旨。及得而观之，亦良可笑。如论吴洪、王恕，人亦孰以为非。然吴洪章中，乃为唐仲友雪屈，波及朱元晦，谓“以洪酝酿，竟成大狱，致仲友以暧昧去，议者冤之”，此尤可笑。（《全集》卷七）

首先让我说明何以知此书作于淳熙十三年之冬。首句“初闻台评相及，固已怪骇”是指他自己因将作监丞之除为台谏所论之事，可知王信以外尚有他人落井下石。此点与上节所引官方文书之“臣僚论驳”完全相合，但似出九渊意料之外。书末又云：

> 向日解舟，不得面别，乘便寓此，临风依然。

此明是九渊去临安前给勾熙载的一封告别信。合此两点，则此书写作时间绝无疑问。其次，时间既定，则朱熹所谓“某去冬波及之章”即陆九渊所谓“吴洪章中……波及朱元晦”；二人同用“波及”两字，不谋而合，丝丝入扣，可谓奇绝。最后，据九渊引文，知台谏论吴洪之章是为唐仲友打抱不平而来，事隔四年王淮的台谏仍不忘宿恨，此太史公所谓“怨毒之于人，甚矣哉”！但此时朱熹奉祠闲居，王淮集团只能以其他在位的理学家为报复的对象，毋怪乎朱熹将刘清之前后两案都揽到自己的身上了。刘案非孤立事件，而是官僚群向“道学”群发动攻势的信号之一，至此益无可疑。陆书中“吴洪”为何人，今不暇

详考，以避枝蔓；收信人勾熙载亦待更考，惟据陈亮在绍熙初年出狱后《与勾熙载提举》两书，知其人名昌泰，已外放为提举了。（《陈亮集》增订本卷二九）

刘清之案充分说明两大政治阵营不但争权于中央，也同样较胜负于地方。合观陆九渊的被逐和刘清之的“道学”结罪两节，在淳熙十年“禁伪学”与十五年林栗劾朱熹这两大高潮之间，王淮的台谏从未停止过向“道学”群的进攻。但是最后我必须强调，这是权力世界中两股势力的长期争持，并不是职业官僚集团与专业学术集团之间的冲突。理学家和职业官僚同是士大夫，在仕宦经历方面完全相同，都是科举出身，然后由县主簿或县尉之类的地方小吏起家。朱熹如此，陆九渊如此，刘清之也是如此。他们之所以自别于职业官僚而自成一政治团体者，分析到最后，还是由于他们继承了北宋以来儒家关于重建“治道”的关怀。所以理学家在朝廷则念念不忘“得君行道”，在地方则往往强调“泽及细民”。陆九渊代表了前者，刘清之则代表了后者。《宋史·刘清之传》说：

> 衡自建炎军兴，有所谓大军月桩过湖钱者岁送漕司，无虑七八万缗……取民之辞不正，良民遍受其害，而黠民往往侮易其上，乃并与常赋不输。……清之请于朝，愿与总领所酌损补移，渐图蠲减。不报。

又说：

> 先是，郡饰厨传以事常平、刑狱二使者，月一会集，互致折馈。清之叹曰：“此何时也？与其取诸民，孰若裁诸公。吾之所

以事上官者，惟究心于所职，无负于吾民足矣。岂以酒食货财为勤哉?”清之自常禄外，悉归之公帑，以佐经用。（卷四三七《儒林七》）

我们虽不敢说这两段记载毫无溢美，但与事实终不能相去过远。而且以清之在衡州所为较之朱熹之在南康和陆九渊之在荆州，先后如出一辙，可见理学家自有其一贯的政治风格。但无论是“得君”还是“泽民”，都必然直接涉及权力与利害，这才是官僚集团对“道学”群攻之不已的终极根源；至于攻击的对象是“道学”群体，而不仅仅在于个人，这也是上面所举的实例所已清楚显示了的。官僚型士大夫之所以集矢于“道学”两字，主要也不是出于思想上的理由，而是因为他们认定“道学”已成为理学型士大夫在权力世界中冲锋陷阵的一面鲜明旗帜。王淮的台谏在评论刘清之“以道学自负”之后，紧接着便指斥他“于吏事非所长，财赋不理，仓库匮乏”，好像这二者之间有因果关系一样。这不能不使人疑心他们是刻意要涂污这面旗帜，使“道学”两字在政治上信誉扫地。无论如何，他们所攻击的是闯进了权力世界中的“道学”，而不是流传在书院讲堂之上或师友商榷之间的“道学”，这是可以断言的。

四、王淮罢政的过程

在以上两节中，我们所看到的是理学家在王淮执政下的境遇。现在我们要进一步探讨他们在周必大当权时期的新发展。李心传《道学兴废》云：

周洪道为集贤相，四方学者，稍立于朝。(《朝野杂记》甲集卷六)

“洪道”即必大，“四方学者”则指“道学”派，可知必大执政是理学家的一大政治转机。但在讨论必大与理学家的关系之前，我们必须弄清楚他是怎样取代王淮的相位的。让我先引两条政敌方面的议论，以供比较与参证。庆元三年（1197）六月六日刘三杰奏文中说：

若夫伪学之忧，姑未论其远，请以三十余年以来而论之。其始有张栻者，谈性理之学……人争趋之，可以获利。……又有朱熹者，专于为利，借《大学》、《中庸》以文其奸而行其计，下一拜则以为颜、闵，得一语即以为孔、孟，获利愈广，而肆无忌惮矣。然犹未有在上有势者为之主盟。已而周必大为右相，欲与左丞相王淮相倾而夺之柄，知此曹敢为无顾忌，大言而能变乱黑白也，遂诱而寘之朝列，卒藉其力，倾去王淮。而此曹愈得志矣。(《道命录》卷七下)

岳珂《桯史》记：

周益公（必大）相两朝。庆元间，以退傅居于吉，隐然有东山之望，当路忌之。时善类引去者纷纷，一皆指为伪学。婺有吕祖泰者，东莱之别派也，勇义敢言，愤时事之日非，奋然投匦上书，力诋用事者，且乞以益公为相。皂囊下三省，朝论杂然起，或以为益公实颐指之，遂露章奏劾。且谓淳熙之季，王鲁公（淮）为首台，益公挤而夺之位，以身为伪学标准，羽翼其徒，使邪说横流，以害天下。(卷一一“周益公降官”条)

考之李壁所撰必大《行状》云：

> 嘉泰元年（1201）布衣上书，及公姓名，台评降一官。（《文忠集》附录卷二，楼钥《攻媿集》卷九三《忠文耆德之碑》及卷九四《周公神道碑》皆同）

刘三杰与嘉泰元年的“朝论”都是反“道学”的领袖人物，其中且不乏以前王淮执政集团的成员；他们众口一辞认定周必大引理学家为党羽，夺了王淮的相位。至于必大是理学家的政治护法（刘三杰所谓“主盟”），不但他们的意见一致，李心传“四方学者，稍立于朝”也表达了同样的意思。必大政敌的议论尽管夹杂了许多诬陷之词，但所透露的一个基本事实是不容否认的，即必大的周边集合了不少理学家，与王淮的执政集团处于针锋相对的地位。我们只需将朱熹、陆九渊、叶適等人对王淮的严厉批评与上引议论加以对照，这一事实便更无所遁形了。所以现在关键是怎样重建周必大取代王淮的历史过程。

现存史传中关于王淮去位的记载都极简略，不足为重建此事的根据。但是我们的运气特别好，周必大的《思陵录》竟提供了第一手的内幕材料。《思陵录》分上下两卷，是必大的一部日记，起淳熙十四年八月初一，迄十六年二月初一孝宗传位于光宗。日记的重点在记述十四年十月太上皇高宗病故到次年三月权攒于会稽永思陵的一段经历，故名为《思陵录》。周必大取代王淮的过程恰好在这一年半的时间之内。日记的中心虽始终环绕着送葬及相关礼仪问题，但对于不少大事还是透露了一些内情，王淮罢相便是其中之一。《思陵录》虽仅代表一方面的记录，但毕竟是当事人的直接证词，只要与其他文献参伍以求，其客观史料的价值是无法低估的。本节仅就周必大取代王淮相权一事，取证于《思陵录》，其他则不旁涉。

让我先报告读《思陵录》所得的两点比较突出的印象。第一，从淳熙十四年十月始，到十五年五月初王淮罢相，孝宗冷落王淮而支持周必大是十分明显的，这一态度表现在许多具体的事件上。第二，王淮与周必大两人互相猜疑也处处可见。但为了避免繁琐，我不能把相关的大大小小例证都列举出来，下面所引资料对这两点都有所反映，不过远不够完整而已。

淳熙十五年正月初二，孝宗已决定守三年之丧，由太子（即后来的光宗）参决庶政，所以这一天宰臣先在延和殿向孝宗奏事，然后同去议事堂首次参见太子。这当然是一个极重要的日子，涉及若干礼仪问题。下面节引有关的记录：

> （上略）前晚予密入奏，谓虽是节假，乞陛下特御延和，令宰执奏事毕，然后过议事堂，庶几新元发政，协先后之序。昨日果有旨，今日殿内奏事。上（中略）又及东宫开堂议事……若礼数商量未定，则且劄子款曲未迟。初，在漏舍，予与诸公（云）："若对展劄子，恐有嫌。"王相（淮）颇怀疑，云："不成只教某向前?"予云："固当互陈所见，但不敢对展耳。"至是（王相）遂于上前奏陈。予急截其语，云："对展有嫌。"上以为不可，乃止。予因奏："陛下方当厉精，又以参决付之东宫。今百司事多因循，臣等固当益加勉励，少副圣意。但恐智虑所不及，有不逮耳。"上复称奖云："卿等思虑无不至，正赖共振纪纲。"予曰："前此臣等有过，全赖陛下掩覆。今若又不及，众论必不恕。"上曰："朕不至如前代帝王，更有猜嫌。"王相云："天下事自有正理，不必过虑。"次赴议事堂，便欲系鞋相见。予曰："譬之礼上，恐当叙拜。"众以为然。而行首司云："堂甚窄狭，又设椅相

对，不容拜席。"欲南北相对。予以为不可，王相云："宾有礼，主则择。"予不敢强。既而复自云："想是御前定此礼数。"盖疑予持之。其心术类此。（下略）（《思陵录上》，收在《文忠集》卷一七二）

王淮与周必大二相权力的一消一长，在这一天的日记中呈露得最全面，也最生动，因为这个记录也包括了必大"前晚"的"密奏"、"昨日有旨"以及更早一次（"初"）宰执在漏舍的集议。我们可以从其中看出几点不寻常的现象。第一，孝宗信任周必大已远在王淮之上。不但这一天的延和殿御前会议是因为必大的"密奏"而召开，而且会议进程也是他在孝宗同意之下一手布置的。第二，这一天会议的主持人是必大而不是王淮，虽然后者是"首揆"。所以必大的发言决定了会议的基调，他甚至可以当众阻止王淮发表异议（"急截其语"），并立即得到孝宗的支持。在整个会议中，必大只记录王淮说了一句不相干的废话（"天下事自有正理"）。这次御前会议对于王淮显然是一个极其难堪的场面。第三，日记中两次提到王淮的"疑"，也大可注意。第一次是前几天漏舍集议，王淮"怀疑"必大反对在御前或太子前"对展劄子"是有意陷害他，即要他独自"向前"，将来承担所有的责任。"对展"一事究竟涉及什么问题，因记录不备，已无法推测。但并不影响我们此处的讨论。总之，王淮的自危之感在这件事上表现得很清楚。第二次的"疑"更为深刻。究竟以何"礼数"初会"参决"的太子，这在宋代本是创举，因而也没有真正的前例可循。但周必大坚主"叙拜"并且得到"众以为然"的附和。这却引起了王淮的疑心，认为这是必大事前与孝宗私下商量好的，而他自己则一直蒙在鼓里。从他所能察见的一切迹象说，王淮此"疑"大概也在情理之中。最妙的是必大记他"想是御前定此礼数"这句话是以"自云"的方式当众说出。

这种自言自语同时泄露了他的满腹狐疑和满腔怨愤，他已到了不能控制自己情绪的地步。第四，必大最后以“其心术类此”五字总结他对于王淮的观感，可见他也断定王淮是一个心机很深的人。这个看法在《思陵录》中随处都有流露，此处不必多引了。这一则日记使我们身临其境，有如亲见周必大怎样代王淮而起。因为这一记载太重要了，所以我作了以上四点分析，以为读者理解之一助。

现在让我们向前追溯两个月，一察周必大和王淮之间的另一次争执。这一争执是关于送高宗灵柩到永思陵（在会稽）去“权欑”（按：即厝，不是正式下葬）。依北宋旧例，送皇帝之葬要派五名护送专使，周必大主张援例。但王淮却以“权欑”而非入葬，不应遣“五使”。这一争执从淳熙十四年十月一直延续到次年三月执行为止，先后有五个月之久。但其关键实不在礼仪而在相权的得失，正是本节的主题。

《思陵录上》淳熙十四年十月十一日戊寅条载：

> (上略)又理会五使事，予初检太祖政卜安陵例，差山陵使等五使。(中略)今太上事体至重，恐合差五使，取圣裁。二人传旨云：“累朝如何？”予曰：“皆是五使。”王相素受太常尤袤之说，以为欑宫（即厝）不当置五使。似疑己当为山陵使，恐故事：礼毕或去。而不知非前朝宰相，本自无嫌。遂厉声曰：“祖宗全盛，营陵西洛，乃至五使。今权卜会稽，只当差总护使。且岁旱，民力何以堪之？”予见其词色如此，本欲争竞。二人归报，寻批出差伯圭充总护使，洪迈桥道顿递使。予又令二人奏：“故事：合差按行山陵使，侍从及内侍各一员，不知合差覆按否？徽宗承祐欑宫，曾差覆按二人。”回云：“得旨，既是旧例，固当并差。莫若就降指挥。”予曰：“须俟按行有定论。”已而批出：萧

撰、吴回充按行使、副。(《文忠集》卷一七二)

依周必大的解释，王淮坚决反对“五使”是怕自己将因此失去相位。因为照北宋前例，宰相任山陵使后，便不再回位，殆寓与先皇共进退之意。但这是指先皇生前任命的宰相而言，如韩琦之任英宗山陵使及蔡确之任神宗山陵使。王淮并非高宗的宰相，本不应有此顾忌。但他实在怕一去不能返，终不敢冒此风险。因此他一方面抱住尤袤“欑宫”不必置五使的说法不放，另一方面更疾言厉色地抬出“民力何以堪?”的大帽子，其目的都在逃避山陵使的任务。尤袤在几天之前才被除任太常少卿(《思陵录上》同年十月五日壬申条)，恰好是礼官，故王淮援以为据。尤袤在政治上很同情理学家一派，但他与王淮的私人关系尚好(见后)，他的“不必置五使”之说是否有意为王淮开脱，则无从断定了。周必大推测王淮反对“五使”的动机，在五个月后获得证实。在高宗灵驾启程的前夕，王淮有一场戏剧性的表演。《思陵录下》淳熙十五年三月十一日丁未条，周必大自记他坚持宰相应前导灵驾，又与王淮发生了分歧。这次争执有参知政事留正在座，所以多了一个人证。原文记必大向孝宗奏事曰：

“今者有司不知典故……初八日因圣问，臣乃敢具出。”上曰：“若无典故，犹当义起，况典故甚明乎?”初，予连日语左相，今若卤莽，后必噬脐。左相深以为疑。五更漏舍，再示以典故，怫然曰：“须是两相都往。”又密语刘参(即留正)云云。刘遂云：“左相疑逼其去，则不可复归，不如已之。”予曰：“然则某当自请去。”刘云：“如此方可。”既进呈，予亟奏：“臣请去。”上从之，且曰：“别立使名如何?”予奏：“使名却小，且碍

> 总护，只依此的例为是。”王相见议定，然后云：“陛下属臣亦可。”上曰：“不须。”（《文忠集》卷一七三）

这则记当日君臣对答及前此五更漏舍中王、周、留三人之间的往复，生动之至。八百多年前朝廷上最高权力即将转移的一幕竟重现在我们的眼前。王淮的“疑”此时又加深了一层，连宰相导灵也当作是“逼其去”的一种陷阱。这次他在情急无奈之下索性向留正和盘托出他的忧虑。不用说，他一直怀疑周必大处心积虑地在挤走他，然后取而代之。所以上引刘三杰等人对周必大的指责绝不是空穴来风。更可怜的是在他看清了导灵不致失位后，又自动向孝宗请命，结果又是自讨无趣。孝宗对他的冷漠在“不须”两个字中显露无遗。这时离他解职已不到两个月了。李心传在《山陵非宰相护送》一文中云：

> 及营思陵，备置五使，遂命右相周益公掩殡宫，从所请也。时左相王季海，以母老恶凶事，故不欲行，然陵成而王卒。（《朝野杂记》甲集卷二）

此文说周必大掩殡宫出于自请是正确的，但王淮“以母老恶凶事，故不欲行”之说显然与《思陵录》不合。王淮最后确曾向孝宗表示愿意去，必大所记决然可信。《思陵录》记此事至多，“母老恶凶事”之说从未出现过。我很疑心这是王淮事后想出来的饰词，以“孝”作为掩护。李心传显然未见《思陵录》，故采用了后世流传之说。

但是在关于导灵的御前会议十一天之后，攻去王淮的号角已在朝廷上响起来了。《思陵录下》淳熙十五年三月二十二日戊午条云：

> 晚得报，是日延和奏事右拾遗许及之……论祔庙后当新政事。近日风俗委靡，人才不振。上谕：今有事但预言，在卿不失为良臣，朕亦无过举。（《文忠集》卷一七三）

这则日记颇不寻常。因为这时周必大导灵至绍兴永思陵未返，却在许及之奏事的当晚便得到这个报告，必是有人飞快从临安专递而来。此中内幕今虽已不可考，但“风俗委靡，人才不振”云云是为攻王淮而来，则不难闻弦歌而知雅意。孝宗“今有事但预言”，更是明显地鼓励许及之继续说话。同年五月三日戊戌，王淮最恐惧的事情终于发生了。周必大记曰：

> 午后御前封薛叔似文字，付王左相，遂入奏，乞罢政，迁出班下。

第二天他又记：

> 己亥（四日）延和坐。是日御批王相奏札云：“可除观文殿大学士，判衢州。”止于一押而已。（均见《思陵录下》，《文忠集》卷一七三）

这是周必大亲见王淮罢政之一幕。孝宗“止于一押”，即是不加挽留，立即批准其辞奏，故不须有第二次画押。

许及之和薛叔似以拾遗、补阙的职位攻去王淮，我们在第七章已陈述过了。现在参照《思陵录》的记事，我愿意更进一辞，即逼退王淮是孝宗、周必大、许及之、薛叔似诸人事先有成议的配合行动。这件事若详加论证则所占篇幅太多，兹略道其大体而止。李心传“拾

遗、补阙”一条笔记略云：

> 淳熙十五年正月，兵部侍郎林栗言：（上略）愿依唐制，置拾遗、补阙左右各一员，皆三年为任，仍面加训谕：官以遗、补为名，不任纠弹之职。孝宗从之，以许深夫、薛象先充其职。班着在监察御史之上。（《朝野杂记》甲集卷一〇）

据此，创议设此二职的是林栗，但说明“不任纠弹之职”。楼钥《王公（淮）行状》记此事说：

> 兵部侍郎林栗乞增置遗、补，御笔欲除薛叔似、许及之二人，资序才望相当否，密具奏来。（《攻媿集》卷八七）

这是孝宗已御笔圈定许、薛二人，征询王淮是否同意。今据《思陵录上》淳熙十四年十二月二十二日戊子条云：

> 上又语予曰：前日林栗谏官文字，俟使人到了，次第理会。（《文忠集》卷一七二）

此“谏官文字”必指拾遗、补阙无疑。可知林栗奏疏是十二月二十日左右呈上的，但其时正值金国使节前来，无暇及此。孝宗特意要和周必大相商，这是最可注意之点。王淮事先并未与闻，仅仅在新职已设、人选也御笔点定后，才被问及二人“资序才望”是否相当。孝宗此时事事与必大密议，冷落王淮，上面已证明了。但林栗在这件事上虽是原提议人，却无其他嫌疑，因为他建议拾遗、补阙“专任谏正，

不任纠劾之事”。（见《宋史》卷一六一《职官一》“中书省”）何况淳熙九年八月林栗犯事被罢黜，曾由王淮解救。他对王淮是心存感激的。（亦见楼钥《王公行状》并参看《宋会要辑稿》《职官》七二之三五）林栗之议是恰好为孝宗、周必大提供了一个罢免王淮的合法途径。上引《思陵录》淳熙十五年三月二十二日许及之奏论“当新政事”，当晚周必大便在绍兴得到快报，这也是“一个老大的破绽”（用《水浒传》上的宋代语言）。朱熹也曾提到：

> 薛补阙曾及某人。寿皇云：“亦属以意导之而不去。”（《语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

薛叔似是理学型士大夫，生平“雅慕朱熹，穷道德性命之旨”（见《宋史》卷三九七本传），又与陆九渊交好（见《象山全集》卷一三及一五《与薛象先》三书）。所以朱熹的话必亲得之叔似。这至少证明叔似在劾奏王淮之前，早已与孝宗当面商议过。周必大预闻其事与否，虽无确证，但嫌疑是逃不掉的。

根据这些蛛丝马迹，我们不能不疑心，拾遗、补阙是专为劾去王淮面设立的。无论如何，这两个职位淳熙十五年一月设立，十六年三月又复废除，除了此一大事之外，便再也不曾发生过任何作用。《宋史》载：

> 王淮罢。乙巳，帝既用薛叔似言，罢王淮，诏谕叔似等曰：“卿等官以拾遗、补阙为名，不任纠劾。今所奏乃类弹击，甚非设官命名之意，宜思自警。”（卷三五《孝宗纪三》淳熙十五年五月己亥条）

这更是英雄欺人，欲盖而弥彰了。

现在我们要问：为什么孝宗和周必大要通过如许曲折才能罢去王淮呢？这首先要回到叶適所谓"王淮表里台谏"的问题。王淮执政七年，大部分台谏都是支持他的，因此没有人肯出面攻击他。他虽然因循苟且，却无明显的过失，孝宗也不能师出无名。他善于笼络台谏，周必大也曾有特笔记述。淳熙十五年正月甲子议高宗庙号问题，《思陵录下》载：

> 上曰："尧宗与宗尧，莫不相妨否？昨日谢谔奏乞为圣宗，亦自好，盖可以对神宗。"王相以台谏所主，力以为然。（《文忠集》卷一七二）

最后一句话是必大特意要点出王淮对台谏的一贯作风。谢谔恰好不属于王淮的系统（详后），因此在这危机四伏的时刻，他更不能不施展拉拢的手段。

其次，还有一个更根本的原因使孝宗对于罢免王淮不得不特别慎重。王淮所执行的"安静"政策，其实是太上皇高宗和孝宗之间协议的结果，此层关系重大，后文将有专节论证。正因如此，他才能执政七年之久，而且在高宗未死之前他的相位一直是相当稳固的。在这一长期执政的过程中，他早已成为职业官僚集团的最大领袖；他的势力遍布于朝廷之上，并不仅限于台谏。这个集团需要他"主盟"，以阻止理学型士大夫进入权力世界的核心。在周必大除右相（淳熙十四年二月）之后，这一威胁更是越来越逼近了。所以王淮的恋栈表现恐怕也不是完全出于个人的动机，他背后那个官僚集团所发挥的影响力是更不容低估的。

孝宗对这一情势有非常清楚的认识，其证详后。他在退位前引周必大为心腹之寄，便是要做好充分的准备，使朝局不致因罢黜王淮而发生动荡。林栗关于拾遗、补阙的建议适逢其时，竟为孝宗、必大开了一道方便之门。王淮罢政对于理学集团而言，自然是政治上一大转机。前引陆九渊《与罗春伯》书所云"大蠹之去，四方属目，惟新之政，藐未有所闻"，便表达了理学家的共同期待。事实上，在孝宗批准王淮辞呈的同一天，理学集团政治力量的上升已略露朕兆。上引《思陵录下》（淳熙十五年五月四日条）续载：

> 谏议大夫谢谔上殿三劄：一乞用刚方之士。上曰：只一袁枢已看不得。

这一简短的记载却包涵了重要的背景，必须稍加考释，始能明其意义所在。谢谔（1121—1194），字昌国，是一位著名的理学家。据他答孝宗之问，他可算是程颐的三传弟子，故杨万里赞他"孝宗下问，优入程域"。（《诚斋集》卷一二一《谢公神道碑》）周必大《谢公神道碑》云：

> 予在从班，尝被旨荐士，及公姓名。上遽曰："是所谓艮斋耶？"予问："陛下何自知之？"上曰："朕见其《性学渊源》五卷而得之耳。"（《文忠集》卷六八）

考之必大传记，这大概在淳熙二年他兼任侍讲的时期。可知谢谔的"艮斋"和理学著作已声名远播。《朱子语类》（卷一三二《本朝六》）载：

某曾访谢昌国，问："艮斋安在？"谢指厅事云："即此便是。"（原注："其厅亦敝陋。"）

这更可见"艮斋"之著名及朱熹对他朴实的生活风格的赞赏。他进入台谏系统始于淳熙十年除监察御史，十三年擢为殿中侍御史（即周必大《神道碑》所谓"副端"），十四年更升为右谏议大夫，这正值周必大从知枢密院、枢密使升至右相的期间。他可以说是必大系统中的台谏。前引王淮特别附和他的"圣宗"庙号，其故当在此。谢谔的思想与政治背景既明，则他在王淮罢去之日即上劄"乞用刚方之士"，恐非临时触机而发。如果说他事先与必大、孝宗已达成某种了解，似也在情理之中。孝宗立即说"只一袁枢已看不得"，表示他余怒未息，此事也必须略作交代。

袁枢（1141—1205）不是理学家，但在政治上却是理学家的盟友。第八章引吕祖谦《与朱侍讲》第十五书（《东莱别集》卷八），已提到祖谦对袁枢的轮对抱着很高的期待。朱熹与袁枢也是论学的朋友，互相尊重。《朱子文集》卷三八有《答袁机仲》十一书，都是讨论《易经》问题的。袁枢确是一位"刚方之士"，对朱熹的观点始终不肯屈从。朱熹淳熙二年又有《跋通鉴纪事本末》一文（《文集》卷八一），对袁枢甚为推重。绍熙四年周必大《与常德袁机仲》第二书之末云：

元晦恐须一来，鲁、卫之政，夹湖而治，甚休。益之相聚可喜，前亦附数字，今未暇再也。（《文忠集》卷一九九）

这一年朱熹有知静江府之命，屡辞不就，故必大书中如此云云。但由

此可知必大、朱熹与袁枢三人之间的交情不浅，故有此亲切语。据《宋史》本传（卷三八九），袁枢曾指责“大臣结台谏以遏天下之公议”，又与王淮信任的殿中侍御史冷世光发生正面冲突，致“贬两秩”。孝宗借机发作，意在斥责当时台谏不能容一个“刚方”的袁枢。

这样看来，淳熙十五年五月四日谢谔“乞用刚方之士”和孝宗为袁枢抱不平确是一个信号，暗示王淮罢政之后，人事将发生变动，理学家及其政治盟友进入权力世界的时机似乎已成熟了。但这是下一章讨论的主题。现在我们要研究的则是：周必大为什么会成为理学家的政治“盟主”，及由此而激起的巨大风波。

五、周必大与理学家

周必大（1126—1204）拥有两个独特的条件，使他成为理学家集团的第一位政治护法：第一是孝宗的信任和积极支持，第二是他和同时代的理学领袖都有很深的交情。关于第一点，我们将留待下一章中讨论，本节的主旨则在阐明他和理学家之间的关系及其对权力世界的冲击。

首先，我要指出，周必大和孝宗时代四大理学宗师——朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊——在学术思想上互相尊重，在政治上更彼此支援。必大和朱、张、吕之间的关系在下面所引的函札往复中将显露无遗。陆九渊出道较迟，和必大有没有直接交往，今已无文献可征。但绍熙三年必大在《复傅子渊书》中说：

曾通象山书否？荆门之政，如古循吏，躬行之效至矣。（引自

《象山先生全集》卷三六《年谱》绍熙三年条）

九渊《年谱》淳熙十六年载：

寿皇内禅，光宗皇帝即位，诏先生知荆门军。

这正在周必大任首揆的期间，可知九渊知荆门虽必有相知者力荐，必大的支持终是一决定性因素。他在罢政后三年仍为九渊的“循吏”政绩感到欣慰，可以说是很自然的反应。另一方面，九渊在淳熙十五年《与侄孙濬》书中说：

新政虽未甚满人意，且得辅道储君者得人，甚有方略，诚如是，国本立矣，实宗社无疆之休，何幸如之！（《全集》卷一四）

这是光宗在“太子参决”的时期，领导“新政”的便是必大，则九渊对必大也抱着高度的期待。他们是江西同乡，这也有助于加强两人之间的关系。以下专据直接材料论必大与张、吕、朱的交涉。

必大淳熙元年《与张钦夫左司》云：

知与行之说，具晓尊意。鄙意盖有激而云。观嘉祐（1056—1063）以前名卿贤士，虽未尝极谈道德性命，而其践履皆不草草。熙宁以后，论圣贤学者，高矣、美矣，迹其行事，往往未能过昔人。至于近世，抑又甚焉。虽其间真学实能，固自有人，然而上智常少，中人常多，深恐贪名弃实，相率为伪，其害有不可言者。且孔子善诱不倦，而二三子犹疑其有隐，则其诲人固有先

后，未尝一概语以极致也。子路有闻未之能行，惟恐有闻，则学者进德，亦有次第，未敢遽以圣贤自期也。此事要非会面莫能尽。（《文忠集》卷一八六）

此是答张栻论知行先后之书，栻原书略曰：

垂谕或谓不患不知道，知则无不能行。此语诚未完。知有精粗，行有浅深，然知常在先，固有知之而不能行者矣，未有不知而能行者也。（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第一书）

文长不具录。大体言之，必大所致疑的"知则无不能行"之说，是朱熹观点的通俗化与简单化；张栻答书"知常在先"之说也与朱熹相合。此一番问答在乾道三年（1167）朱熹访张栻之后六七年，故张、朱在这一问题上早已趋于一致。但张栻答上引必大书则说：

垂喻近世学者，徇名忘实之病，此实区区所忧者。但因学者徇名忘实，而遂谓学之不必讲，大似因噎废食耳。……熙宁以来，人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。……伊、洛诸君子盖欲深救兹弊也。所谓圣人诲人有先后，学者进德有次第，此言诚是也。然所谓先后次第，要须讲明。譬如适远，岂可不知路之所从？不然只是冥行而已。至如所谓不可以圣贤自期者，则非所闻。大抵学者当以圣贤为准，而所进则当循行序，亦如致远者以渐而至。若志不先立，即为自弃，尚何所进哉！所欲言者要须面尽。（同上，第二书）

周、张这一场论辩，从政治文化的观点说，是很有意义的，因为必大代表了重治道的北宋儒学主流，而张栻则代表了南宋的理学新潮。第八章所论儒学与理学之辨在此得一具体的例证。所以必大推尊嘉祐以前的“名卿贤士”，张栻却师承熙宁以下的“伊、洛诸君子”。双方一方面互不相下，另一方面也不能不承认对方有合理的论点。但基本的分歧是不可掩的，即使“面尽”，也未必能消解。其中最大关键即在于必大认为“道学”的调门过高，只有极少数“上智”才能践履，多数人可能“徇名忘实”，甚至“相率为伪”。关于这一层，下面将再作进一步讨论。必大对于张栻则是信得过的，而且也是真心敬重的，他在乾道元年《与郑公景望吏部》书中说：

> 大凡深于学，必能合乎内外之道。近世士人稍通其说，则谓施于事者便与圣贤合。自信太早，而不知他日未免害道。所赖吏部及钦夫（即“敬夫”）二三公，推所蕴以觉来者，于抑扬去取间，使是非深浅，皆有所别，自然儒效日白于世。（《文忠集》卷一八六）

郑景望即郑伯熊，伊、洛之学在永嘉的衰而复振，他的贡献最大。（见《宋元学案》卷三二《周、许诸儒学案》）这封信最能表达必大的真实想法。他认为学者深入儒学之后，便必然会“合乎内外之道”，理学（或“道学”）先“内”后“外”的新取径虽有可取，但也有危险，往往使学者以为要获见“道体”，则一切迎刃而解，甚至自负已达到了“圣贤”的境地。所以他所谓“未敢遽以圣贤自期”即是以圣贤“自居”之意，与张栻所说的“以圣贤为准”，意义根本不同。因此他寄望于张栻、郑伯熊能善于施教，防止这一流弊的出现。他对张、郑的推

许是很诚恳的。

必大在上引论知行书中说他“盖有激而云”。他何所“激”呢？这个问题便直接导致他与朱熹一系“道学”之间的紧张。必大乾道九年《与张钦夫左司》第三书曰：

> 迩来晚辈喜窃伊、洛之言，济其私欲。诘之则恫疑虚喝，反谓人为蹇浅。非如庸夫，尚有忌惮。此事不可不杜其渐，高明以谓如何？（《文忠集》卷一八六）

这段话必须与他在第二年（淳熙元年，1174）与吕祖谦的信合看：

> 元晦一意古学，固无可议。只是晚辈喜假其说，轻试而妄用。其于许可之际，更劝其致审为佳。（同上《与吕伯恭正字》）

图穷匕首见，至此我们才知道，周必大对于“道学”的不满，主要是由朱熹门人造成的。这些第一手材料透露了两点重要消息，不能不引起我们的特别注意：第一、必大《与郑景望》书作于乾道元年（1165），那时理学中人已有“与圣贤合”的过度自信。这在时间上完全证实了刘三杰庆元三年（1197）的指控，即“伪学之忧”始自张栻，已“三十余年”。（见上节所引）第二、必大与张、吕诸函，屡有“相率为伪”、“济其私欲”等语，这又和淳熙十年陈贾、郑丙攻朱熹时所谓“道学之说假名济伪”或“欺世盗名”大体相合。（见第七章所引）这样看来，朱熹门人的活动方式在乾道、淳熙之交已在士大夫中引起反感，确属事实，并非尽出政敌的捏造。张栻当时答必大书也说：

所谓晚辈假先儒之论，以济其私者，诚如所忧。胡文定（安国）盖尝论此，然在近日此忧为甚。是以使人言学之难，非是不告语之，正恐窃闻一言半句，返害事耳。要亦如玉石之易辨，即其行实，夫岂恫疑虚喝可掩哉！文定所论甚详，备在文集中，曾见之否？（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第一书）

他不但承认这一现象的存在，并且上溯其源至北宋末叶。可见这是讲“内圣”一派人的旧病。

王淮的台谏初攻“道学”的时候，陆九渊恰在临安，下面两段话是他的目击证词：

近日向学者多，一则以喜，一则以惧。夫人勇于为学，岂不可喜？然此道本日用常行，近日学者却把作一事，张大虚声，名过于实，起人不平之心。是以为“道学”之说者，必为人深排力诋。此风一长，岂不可惧？

世人之所以攻“道学”者，亦未可全责他。盖自家骄其声色，立门户与之为敌，哓哓腾口实，有所未孚，自然起人不平之心。某平日未尝为流俗所攻，攻者却是读语录、精义者。（均见《全集》卷三五《语录下》）

这两条论“道学”都明指朱熹门下，绝无可疑。九渊现身说法，语语都可与周必大所言相印证。他反对立“道学”为门户的立场，十分坚决。陈傅良《答赵南》也说：

某衰惰，久无强附士友之意。……晦庵门人真有学者而不

相亮（谅）者。……虽然，吾党亦有患：自相推尊，患太过；与人无交际，患不及。二者皆孔门所戒也。（《止斋集》卷三八）

可知陈傅良也一定有过与陆九渊相同的经验。

以上所引资料并不完备，然已足证明“道学”在权力世界之所以备历坎坷，朱熹门下一部分人的行为也必须负相当大的责任。他们自负已得千载不传之“道”，故对于不信其说的人往往盛气相向，即周必大所谓“恫疑虚喝，反以人为蹇浅”。这样一来，他们首先便制造了大批思想上的敌人，再进一步，不少思想上的敌人又转化为政治上的敌人。但是恃“道”傲人并不是朱熹门下的独有表现。陆九渊的弟子在这一方面也毫不逊色。淳熙十三年朱熹答陆门弟子书曰：

向来讲论之际，见诸贤往往皆有立我自是之意，厉色忿词，如对仇敌，无复少长之节，礼逊之容。盖尝窃笑，以为正使真是仇敌，亦何至此。但观诸贤之气方盛，未可遽以片辞取信，因默不言，至今常不满也。（《文集》卷五四《答诸葛诚之》第一书）

同年他给门人信中则说得更露骨：

去冬因其徒来此，狂妄凶狠，手足尽露。自此乃始显然鸣鼓攻之，不复为前日之唯阿矣。（《文集》卷五〇《答程正思》第十六书）

宗派意识的强烈似乎是理学文化中一个组成部分，因其事与政治上的党争有内在的关联性，故并论及之。

回到周必大与“道学”的问题，我们有必要对他和朱熹之间的关

系略作概括，大致可分三方面说之。第一，纯从个人交往言，他们始终保持着互相尊重而且相当亲切的关系，所以晚年仍有论学往复。必大在绍熙五年尚应朱熹之请为其父所藏王安石奏稿题跋（《文忠集》卷四六《题新安吏部朱公乔年稿》），后来又为朱松写《神道碑》（同上卷六九《朱公松神道碑》）。必大的父亲与朱松为同年进士（见《神道碑》），他们是所谓世交。第二，就政治关系言，在必大执政时期，朱熹和他站在同一阵线之上，但由于权力世界的异常复杂，两人之间也免不了紧张。这一点留待下文再论。第三，从学术思想方面看，他们的基本分歧反映了儒学与理学之间的差异。必大对新兴的“内圣”之学保持着高度的敬意，对张栻、吕祖谦和朱熹三人的造诣尤为推重。但和陆九渊一样，朱门弟子所给予他的不愉快经验使他始终对“道学”两字抱着怀疑的态度。现在让我引朱熹晚年给必大信中的一段话来说明他们在思想上的距离。原函甚长，但以下一段最关紧要，其言曰：

> 唯是所与子约（按：吕祖俭）书中，疑“学道三十年”为后学之言，则熹深惑焉，而尤以为不可以不辨，不审明公何所恶于斯言而疑之也。以道为高远玄妙而不可学耶？则道之得名，正以人生日用当然之理，犹四海九州百千万人当行之路尔。非若老、佛之所谓道者，空虚寂灭而无与于人也。以道为迂远疏阔而不必学耶？则道之在天下，君臣父子之间，起居动息之际，皆有一定之明法，不可顷刻而暂废。故圣贤有作，立言垂训以著明之，巨细精粗，无所不备。而读其书者必当讲明究索，以存诸心，行诸身，而见诸事业，然后可以尽人之职，而立乎天地之间，不但玩其文词，以为缀缉纂组之工而已也。……若谓欧公未尝学此，而

不当以此自名耶？则欧公之学虽于道体犹有欠阙……恐亦未可谓之全不学道……也。若谓虽尝学之，而不当自命，以取高标揭己之嫌耶？则为士而自言其学道，犹为农而自言其服田，为贾而自言其道货，亦非所以为夸。……凡此皆熹之所未谕者，盖尝反复思之，而竟不得其说。……况又当此正道湮微，异言充塞之际，余论所及，小有左右，则其轻重厚薄，便有所分。……顾熹之愚，独有未能无疑者，是以不敢默默而不以求正于有道。所恨伪学习气已深，不自觉其言之狂妄，伏惟高明恕而教之。（《文集》卷三八《答周益公》第三书）

我必须先将周、朱这一番辩论的背景交代清楚。庆元初必大已退休家居，朱熹也遭"伪学"之禁。必大此时发愤重理景祐三年（1036）宰相吕夷简与范仲淹、欧阳修之间的第一次"朋党"的旧案，吕祖俭（字子约，卒于庆元二年七月，1196）是夷简的六世孙，因此也参与其事。（关于此案，见第七章《引言》）在考证过程中，欧阳修的《范公（仲淹）神道碑》（《欧阳文忠公文集》卷二〇）及《仁宗实录》（今已失传）都成为研究的主要文献。必大为此事曾移书朱熹，所以后者也加入讨论。《仁宗实录》中有欧阳修自述其"学道三十余年"之语。必大疑非欧阳修原文，乃出后学增饰，上引朱熹《答周益公》书便在争论此语真伪。必大与朱熹原书已佚，但他在庆元二年《与吕子约寺丞》书尚存，兹摘录其中最有关系的一段如下，再解释其政治涵义：

考亭（朱熹）得书，孜孜范碑，殊可敬叹，然亦有疑。庆历诸贤，黑白太明，致此纷纭。六一（欧阳修）壮年气盛，切于爱士，不知文靖（按：即吕夷简）浑涵精深，期于成务，未免责

> 备。……故语多失中，后来大段自悔。……如《仁宗实录》皆经名公笔削，仍亲闻当时议论……今观（欧阳修）自己道云："学道三十余年"，却似后学说话。（《文忠集》卷一八八）

朱熹便因为必大"却似后学说话"一言而有上引那一段强烈的反应。

首先我们要问：为什么周必大忽然想到要为吕夷简翻案？夷简以"朋党"的罪名逐去范仲淹、欧阳修等人，一直受后世士大夫指责。必大则从吕、范后来"和解"一点入手，强调夷简"浑涵精深，期于成务"，因而遭受误解。其实必大正是借夷简的往事为他自己辩护。这时庆元党禁已兴，他不但被职业官僚集团斥为庇护"道学群"的罪魁祸首，而且也受到"道学"派的批评，认为他对政敌过于妥协。（见后）所以"浑涵精深，期于成务"八个字其实是他的夫子自道。另一方面，他对于"道学"两字确也很敏感，不免把他在政治上的失败和"道学"树敌连在一起。同时他继承了北宋以来的儒学主流，认为仁宗时代，"道学"尚未出现，欧阳修不可能运用"学道"这样的语言。

朱熹立刻便察觉出必大的弦外之音，因此他愤愤不平，反复质问"道"字为什么见不得人？必大对他门下之士深致不满，他当然早已从张栻、吕祖谦那里听说过了。但他特别不能谅解必大在"伪学"之禁正严之际，依然不肯放过"道学"两字。信末"所恨伪学习气已深"一语是很深刻的讥刺，把他的愤怒情绪表达得淋漓尽致。朱熹断定"学道三十余年"一语为真，事实上比周必大的辨伪更乏根据，因为后者从语言的时代性立说至少还有一点点客观的基础。所以他们两人表面上好像是在争历史考证，骨子里则是各为自己的政治立场作辩解，这真是一件极有趣的公案。儒学与理学（或"道学"）的分歧在这里再也掩盖不住了。庆元六年七月必大有《读张敬夫〈南轩集〉夜

梦赋诗》一首，诗曰：

> 道学人争说，躬行少似君。宅心惟至一，余事亦多闻。湖广规模远，濂、伊讲习深。平生忠与敬，仿佛在斯文。（《文忠集》卷四二）

此诗作于朱熹卒后四个月，特别值得玩味。必大于张栻、吕祖谦都有祭文（《文忠集》卷三八），独于朱熹之死，集中无一字及之，难道这是他不满意朱熹的一种表示吗？其实不然。我们必须记住：庆元六年“伪学”之禁仍在雷厉风行之中，必大本人也朝不保夕。《宋史》（卷三九一）本传说：

> 自庆元以后，侂胄之党立伪学之名，以禁锢君子，而必大与赵汝愚、留正实指为罪首。

他是异常谨慎的人，这时自不便有公开的纪念文字。所以上引之诗是他借张栻悼念朱熹，似无可疑。“读《南轩集》”、“纪梦”云云不过是遮眼法而已。诗中除“湖广规模远”一句以外，无一字不适用于朱熹。他仍然对“道学人争说”的现象有微词，但对于朱熹、张栻等少数人能实践伊、洛之学，他却深信不疑。不但如此，他的《朱松神道碑》撰于嘉泰三年（1203，见题下原注），即在他死前一年，其时庆元党禁已松弛，而朱熹也逝世三年了。碑中提到朱熹的部分说：

> 其子熹……其后遂以奥学高文，推重当世。今上闻其名，以待制侍讲禁中。（《文忠集》卷六九）

如果他和朱熹的关系是凶终隙末，他便不会写此碑，更不会在碑中对朱熹特致颂扬了。

最后我们必须讨论必大与理学家之间的政治关系。

吕祖谦《与周丞相子充》第十六书云：

> 元晦终更在即，不必强牵挽之，只须与在外一等待阙差遣为惬。若意犹未能已，稍升等，足矣。不惟遂其雅志，又免得渠恳辞纷纷耳。若异时公之志得伸，又别论也。（《东莱别集》卷九）

此书约作于淳熙七年底或八年初，其时朱熹南康之任命将满，屡请祠不准，祖谦代为向必大关说。必大于七年除参知政事，将来可望执政，故有“异时公之志得伸”之语。他认为如果必大得除相位，朱熹便有可能复出。这绝不是客气话，而反映了理学家在政治上对必大的信任与期待。朱熹《答吕伯恭》第三十三书之末附云：

> 周子充遂参大政，不知尝有以告之否？至此若复喑默，则更无可说，不知其计安出也。（《文集》卷三四）

此书作于七年七八月之间，因书中有“钦夫之逝，忽忽半载”之语，必大除参知政事在五月，朱熹此时则初得消息。上引数语虽不及吕祖谦乐观，但仍露出对必大另眼相看之意。他一方面希望祖谦向必大进言，另一方面又期待必大不再如以往之缄默，积极说动孝宗，开辟新局。这又是“得君行道”的集体意识再一次表现。必大虽然不是理学家，但这并不妨碍吕祖谦和朱熹企图通过他来实现“更改”的理想。这里我必须进一步指出，理学家在“义理”问题上尽管持论极严，但在

政治问题上却有其“从权”的一面。他们都是长期在宦场中出入的人，对于权力世界的认识并不在一般职业官僚之下，因此他们不可能有独家包办的妄想。《朱子语类》卷一三〇载：

> 问：“明道论元祐事，须并用熙、丰之党。”曰：“明道只是欲与此数人者共变其法，且诱他人脚来做。”问：“如此却似术？”曰：“处事亦有不能免者，但明道是至诚为之，此数人者亦不相疑忌。然须是明道乃能了此。后来元祐诸公治得此党太峻，亦不待其服罪。（下略）”

朱熹在这里甚至主张诱敌党“入脚来做”，但须以“至诚为之”而已。这明明是一种“权术”，即现代所谓“政治策略”。《语类》卷一〇八记黄榦传述朱熹的话：

> 尝与先生言，如今有一等才能了事底人，若不识义理，终是难保。先生不以为然。以为若如此说，却只是自家这下人使得；不是自家这下人，都不是人才！

这段话是叶贺孙记辛亥（绍熙二年，1191）以后所闻，代表朱熹晚年的阅历之谈。他反对用“义理”为决定政治人才的标准，识见之通明置之现代最开放的政治观念中也毫不逊色。所以朱熹、吕祖谦等人完全可能接受理学以外的儒者作为“得君行道”的中心。何况“得君行道”本是儒家的一般概念，南宋理学家对于这一概念的掌握，也是通过王安石的典范转手得来。

淳熙十五年（1188）周必大继代王淮执政之后，理学家作为一个群

体很快便和他结成了政治联盟。这是南宋政治史上一大转捩点，自此以迄庆元六年（1200）朱熹逝世，职业官僚集团与理学集团之间的政争一天比一天激烈。此中曲折，留待下章再论。以下我将根据若干具体事实，说明这一联盟何以终于失败，逼使周必大执政不到两年竟仓皇而去。

王淮罢政之初，陆九渊在《与罗春伯》书中曾对“大蠹之去”明白地表示兴奋，甚至对“惟新之政”也有所期待。但在同一书中提到另一件事时，却又掩不住他的悲观情绪。原书云：

> 来书言朱、林之事，谓“自家屋里人，自相矛盾”，不知孰为他家？古人但为是非邪正，不问自家他家。……近见台端逐林之辞，亦重叹其陋。群儿聚戏，杂以猬狡，尚何所望？非国之福，恐在此而不在彼也。（《全集》卷一三）

书中所说“朱、林之事”即林栗劾朱熹事件。由于此案对周必大与朱熹一系理学家之间的关系发生过严重影响，而九渊书中又提供了新讯息，我们不能不作进一步的澄清。第一、陆书引罗点来信中“自家屋里人，自相矛盾”之语，说明理学士大夫中也有人把林栗看做“自家人”，而不是王淮系统中的职业官僚。这一点《朱子语类》中也有明显的痕迹可寻。朱熹在论《陈君举》一节中说：

> 又谓某前番不合与林黄中、陆子静诸人辨，以为“相与诘难，竟无深益。盖刻画太精，颇伤易简；矜持已甚，反涉吝骄”。不知更如何乃是深益？若孟子之辟杨、墨，也只得恁地辟。他说“刻画太精”，便只是某不合说得太分晓，不似他只恁

地含糊。（卷一二三）

陈傅良原函收入《止斋集》（卷三八《与朱元晦》第二书），中有“念长者前有长乐之争，后有临川之辨”之语，即以地名分指林、陆二人，则傅良也将林栗当作了“自家人”。既然如此，我们又如何能把林栗劾朱熹一案理解为职业官僚集团向“道学”群进攻的一次高潮呢？这个问题不能不予以澄清。

专就林栗的最初动机说，他劾奏朱熹确起于学术思想上的争论。考朱熹己丑（乾道五年，1169）《答汪尚书》第六书云：

> 近林黄中自九江寄其所撰《祠堂记》文，极论“濂”字偏旁，以为害道，尤可骇叹。（《文集》卷三〇）

则两人文字往复和意见龃龉开始甚早，至淳熙十五年（1188）已逾二十年以上。他在《记林黄中辨〈易〉、〈西铭〉》中说：

> （淳熙十五年）六月一日林黄中来相访，问曰：“向附去《易解》，其间未是处，幸见谕。”予应之曰：“大凡解经，但令纲领是当，即一句一义之间虽有小失，亦无甚害。侍郎所著却是大纲领处有可疑者。”（《文集》卷七一）

这是朱熹一贯的刚直作风，但谈话如此开端，其后果不问可知。据此《记》所述，林栗论《易》则驳邵雍，论《西铭》则斥张载，再加上二十年前攻击周敦颐的“濂”字偏旁“害道”，可见他彻头彻尾是从经学的立场直捣理学的大本营。所以他和朱熹两人分别代表了宋代的儒学

旧统与理学新潮，以致处处针锋相对。

六月一日之会，朱、林不欢而散，这是新怨；但五个月前林栗和朱门弟子詹体仁之间尚有旧恨。叶適《辩兵部郎官朱元晦状》云：

> 臣伏见栗耻不与庙号之议，遂为“尧宗”之说，而人知其横。（《水心文集》卷二“尧宗”误作“乐尧”，从《道命录》卷六引文改正）

周必大《思陵录上》淳熙十五年正月有关于庙号问题的两条记载：

> 癸亥。雨。延和奏事，进呈礼官辟林栗所定太上庙号。众以“高宗”为先，虽东宫亦然。甲子。晴。……延和奏事，呈礼官驳林栗“尧宗”之说。（《文忠集》卷一七）

考叶適《詹公（体仁）墓志铭》曰：

> 迁太常博士。高宗方定谥，或谓宜称“尧宗”，公言于古无据，谓比殷高宗谥改“高”。（《水心文集》卷一五）

太常博士正是礼官，林栗所进庙号为詹体仁当众驳倒，这是他平生的奇耻大辱。新怨旧恨，一时并发，这是他在六月初八朱熹除兵部郎官后发动攻势的主要动机。

但是他决定用“道学”两字定朱熹之罪，乃援引上一年十一月刘清之案例，其事至显。这便不是他一个人的主意了。上引陆九渊书所提供线索十分重要。九渊说：“近见台端逐林之辞，亦重叹其陋。群儿聚戏，杂以猖狡，尚何所望？”让我解释这几句话的涵义。“台端”亦

如“副端”，是当时术语，指御史台之长，即御史中丞或右谏议大夫。朱熹有《与台端书》（《文集》卷二六），即此职。我们今天已看不到原始文件，但幸而《宋会要辑稿》中尚保存了“逐林之辞”的提要，其文如下：

> （淳熙十五年）七月二十五……日兵部侍郎林栗与郡。言者论栗狠愎自用，党同伐异，无事而指学者为党，乞黜之，以为生事者之戒。故有是命。（《职官》七二之一〇）

据《朱子年谱》所引旧谱，这是新除侍御史胡晋臣论林栗的文字。（见卷三下淳熙十五年八月条，并可参看《宋史》卷四二九《道学三·朱熹传》）在“狠愎自用”之下，紧接着“党同伐异”四字，已点明不止林栗一人。所以九渊于林栗仅以一“陋”字了之，但于“群儿聚戏，杂以狷狡”则不胜其忧愤。此“群儿”即九渊《与王顺伯》第一书中指为依附王淮的“群小”。（见《陆九渊的被逐》一节）王淮此时去位不过一个月，他在七年执政时期所引进的职业官僚仍然盘踞在朝廷之上。他们利用林栗“狷急”（《宋史》卷三九四本传）的弱点，从旁煽风点火，终于把事件上升到反“道学”的高度。王懋竑《朱子年谱考异》（卷四庆元二年条）引《洪谱》云：

> 后（朱熹）以提刑召入，人恐其涉清要，嗾林栗极论之。

懋竑过于谨慎，不肯采信。其实此语必本于旧谱，绝无可疑。朱熹记淳熙十五年引对时孝宗的话：

知卿刚正，只留卿在这里，待与清要差遣。(《语类》卷一〇七《内任·孝宗朝》)

“清要”两字的出处在此。这正是王淮系统中人所最害怕的，所以他们才极尽挑唆之能事。由于懋竑不深知王淮一系势力此时仍极浩大（见后），致有此失。

如果以上所考不误，则林栗正是从理学家的思想敌人转为政治敌人的一个典型例子。他奏劾朱熹的最初动机确是个人泄愤，但几天之后终于与王淮一系合流，不再是罗点所谓“自家人”了。陆九渊斥“自家屋里人”之说为“不亦陋乎”，是有道理的。

周必大为了调停朱、林之争，曾煞费苦心。淳熙十五年六月他虽已执政，但除了少数台谏外，王淮系统的职业官僚仍多据要津，他并不能真正掌握政局。王系旧人固然对他不满，并伺机反击，朱熹及其门下对他也不免有微词。下面先引朱熹关于林案的两封信，以见其间曲折之一斑。这年六月朱熹在回程的途中《与周丞相劄子》曰：

熹区区此来，窃知皆出丞相推挽之力。向之所以次且而不敢进者，其故亦可知已。适有幸，遂得一见圣主，呻吐所怀之一二。妄意自比，傥犹有以效其愚于左右。而事乃有出于生平意料之所不及者，卒烦君相委曲调护，然后得以逡巡而去。丞相又枉手教以存问之，此意亦益厚矣。(中略)伏惟深以天下之重自任，而引天下之士以图之，使由中及外，自近而濒，无一不出于正，而亡有私意奸乎其间者，则君正而国定矣。若夫阿谀顺旨，以为固位之术，牢笼媚嫉以为植党之计，则固前人之所以自败，而丞相平日所非矣，无待于愚言，然熹之惓惓，犹愿深以自警，

> 无至于复蹈其辙也。（《文集》卷二七）

此劄证明朱熹因必大执政，此次确有意入局。前引吕祖谦与必大书，说“异时公之志得伸，又别论也”，果然应验了。朱熹的“济时及物之心”又因“得君行道”的诱惑而复活了一次。但林栗奏劾的奇峰突起对他确是一次沉重的打击，所以书中有“今遂投迹山林，不容复出”的坚决表示。书末笔锋陡转，引王淮“自败”的前车之鉴，要必大“自警”，则显有弦外之音，至少朱熹对他能否“行道”已没有多少信心。八月十四日他又有《与周丞相书》，略曰：

> 昨日先所遣人还，拜领钧翰之赐，感慰之极，不可具言。……然而丞相乃且歉然，深以前日不能力辨是非为病，此则仰见大君子责己之周，又不自胜其愧仰也。……又说温陵之行，情状未白，此必怏怏尚有余言。且其为人亦尝颇有时誉，今日之去，远近必有为之不平者。异日得以借口，则非独为熹之害，窃恐丞相亦不得不以为虑也。大抵近年习俗，凡事不欲以大公至正之道显然行之，而每区区委曲于私恩小惠之际，本欲人人而悦之，而其末流之弊常反至于左右拘牵，倍费财（裁）处，而卒又无以慰天下之公论。此则熹之所不敢言，而丞相之明其自知之，亦不待熹之言矣。（《文集》卷二八）

朱熹作此书时，已知林栗“与郡”的决定，也理解必大的左右为难，但终不满意朝廷不肯断然秉公处理，但求面面俱圆。这也许不是责备必大本人，但必大毕竟也不能完全卸去责任。无论如何，这封信结束了朱熹与必大之间的政治关系，因为再过九个月（淳熙十六年五月），必

大也去职了。

黄榦《朱先生行状》论朱、林一案曰：

> 时上意方向先生，欲易以他部郎。时相竟请授以前江西之命，仍旧职名。（《勉斋集》卷三六）

这里的“时相”只能是周必大。王懋竑说：“《行状》专以归咎于周相，似未尽然”（《朱子年谱考异》卷三淳熙十五年六月癸酉条），这是比较公允的判断。但《行状》确代表了朱门弟子对于周必大的看法，李心传跋《刘德修论道学》云：

> 王丞相（淮）秉政日久，士多失职；周益公（必大）既相，拱嘿无所预。（《道命录》卷六）

心传用“拱嘿无所预”五字来概括必大的政治作风，便是接受了朱熹门人的论断。罗大经《鹤林玉露》载：

> 周益公参大政，朱文公与刘子澄书云：“如今是大承气证，渠却下四君子汤，虽不为害，恐无益于病尔。”（甲编卷二“大承气汤”条）

所引文字不见于现存朱熹与刘清之诸书中，但其真实性可以无疑。“大承气汤”与“四君子汤”都是药名，前者是猛剂，后者是缓剂。有人问陆九渊：“以何药方医国？”他答道：“吾有四物汤，亦谓之四君子汤。”（《象山先生全集》卷三四《语录上》）可知这是当时通用的政治语言。朱熹的话似最符合事实。朱熹主张“大更改”，故主张用“大

承气汤”，必大是缓进论者，故用“四君子汤”。他们两人的根本政治分歧在此。

林栗一案是王淮系统下的官僚集团阻止朱熹进入权力中心的合谋行动，上文已有说明。但朱熹此行主要是由于周必大的“推挽之力”，上引淳熙十五年六月《与周丞相劄子》也已明白言之。所以林案也是王系士大夫间接向周必大反攻的一个信号。林案虽也在必大与朱熹及其门下之间造成了某种程度的紧张，但理学家群体与必大的政治联盟并未因此解体。詹体仁、刘光祖等人仍然与必大合作，详见下章。正因为如此，王系集团也继续在寻求一切机会卷土重来。淳熙十六年二月光宗即位之后，这个机会终于出现了。

这里应该对王淮去位后朝廷上政治势力的分配再作一简要的观察。周必大在淳熙十五年五月取得执政的地位时，他的权力基础还是相当薄弱的。所以林栗事件爆发之初，第一个出面反击的竟是太常博士叶適。后来才由右补阙薛叔似和刚刚任命的侍御史胡晋臣正式弹劾林栗。仅此一点，已可见必大此时尚不能取得台谏系统的充分配合。朱熹及其门人不满意朱、林同时罢去兵部的职位（即所谓“两罢”），其故亦当于此求之。但是我们怎样才能证实这一观察呢？幸而朱熹在淳熙十六年《答刘晦伯》第十一书为我们提供了可靠的线索，兹略加考释，以穷其究竟。原书云：

谢公之去，传者不一。昨日得元善书，乃云以不言罪之。此盖只为不协力攻周揆耳。诚甫之传，妄也。轮对文字亦正当，但不甚切。然亦不问那下次第，亦为所疾。盖首论正心，近似道学也。自除一黄抡，不知是何人也。密访往往有之。然重华却照知诸奸朋结之状，时有圣语云：“周有甚党，却是王党

> 盡耳。”此语尽镇压了，怪事也，闹于中外。且得如此，亦是幸事。尤丈本无向背，似与娄尤厚，今亦不免，尚未见章疏，不知坐何事也。（《文集·续集》卷四上）

这是一封讨论政局变化的信，其中涉及人与事甚多。为了断定此书写作的确切时间，我们必须从“诚甫之传，妄也。轮对文字亦正当”两句着手。因“诚甫”来书曾言及“谢公之去”的原委，但事后证明不确，而来书又附有其人的轮对文字。今考《文集》卷二八有《与李诚父书》及《答李诚父》两信，内容相关联，必是连续而写，中间仅隔李诚父复朱熹第一书，附来轮对副本。“诚甫”即李诚父，名信甫，是朱熹之师李侗的第二子。（见《宋史》卷四二八《道学二·李侗传》末）以当时邮书往复所需时间计之，大约朱熹此两书相隔在两三个月左右。李诚父复朱熹书即报告“谢公之去”的内幕。《与李诚父书》题下，注明“己酉五月二日”，己酉即淳熙十六年。由此推断，则《答李诚父书》当作于同年七月底或八月中旬。考《答李诚父书》论及轮对文字曰：

> 副本垂示，极感不外之意。……首章所论乃古今不易之常道，而在今日尤为要切。然自世俗观之，不以为迂阔之常谈，道学之邪气者，鲜矣！尊兄既发其端，此必已为彼等所恶。然吾所以告君之道，无以易此，则亦何顾于彼？但当守此一言，以为平生议论之本，他日论事每每拈出此个话头，不论甚事都从此话上推出去，则百病之根无所藏匿，而于人主所以反躬正事之几，亦约而易操矣。

以此段校之《答刘晦伯》书中“轮对文字……首论正心，近似道学”云云，完全吻合无间，可知《答李诚父书》中之“守此一言”必指“正心”两字无疑。这样我们便可以绝对断定：《答刘晦伯》与《答李诚父书》乃同时所作，皆紧接在李诚父来书及附寄轮对文字之后。换句话说，《答刘晦伯》也写在七月底、八月中旬之间。为什么把下限定在八月中旬呢？这是因为此信内容非假定王淮尚在世不可，而王淮则死于这年的八月十二日。当然，王淮死讯的传布也需要时间，因此八月中旬也只是大约的估计，但下限必在王淮死讯传出之前，则可以绝对断定。《答李诚父书》再度显示理学家重视轮对及互相交换意见的风气，“得君行道”是他们的集体意识，在此又得一确证，故附及之。（见第八章）

《答刘晦伯》的写作时间既定，我们才能进一步考证书中的人与事。“谢公”必是谢谔（字昌国），事迹已见前。他在光宗即位之初已升为御史中丞，这是御史台之长，地位之重要不言而喻。李诚父初传他被罢黜的原因是错误的，詹体仁（字元善）才将真相告诉朱熹，即“只为不协力攻周揆”。周必大时为左相，故称“周揆”。前面我们已指出谢谔是周必大推荐给孝宗的，他不肯以“台端”的地位攻击必大，自是情理中事。

书末的“尤丈”即尤袤，他与理学家如朱熹、陆九渊之间的关系很好，以前即曾为“道学”作辩护，已见第七章，此不重述。《宋史》卷三八九《尤袤传》云：

> 光宗即位，甫两旬，开讲筵，袤奏：“愿谨初戒始，孜孜兴念。”越数日，讲筵又奏：“天下万事失之于初，则后不可救。……”又五日讲筵，复论官制（中略）。姜特立以为议己，言者固以为周必大党，遂与祠。

光宗即位在二月，尤袤的奏章大概在三四月间已引起职业官僚派的嫉恨，认为他是周必大一党。姜特立是光宗潜邸旧人，此时圣眷正浓，权倾一世（见《宋史·佞幸传》，卷四七〇），为职业官僚派的幕后主持人，第十一章另有专节讨论，暂不详说。朱熹作《答刘晦伯》书时，尚不知他坐何事被黜，又因尤袤与王淮之间的个人交情尚在周必大之上，故更感困惑。王淮是婺州金华人，此所以书中有“似与婺尤厚”之语。据《宋会要辑稿》（《职官》七二之二五），袤本年六月二十二日以“疏谬旷失，士论不服”被论“与郡”。本传但言袤“与祠”，当是他辞郡而请祠的结果。《会要》所载也只是表面理由，但朱熹并此亦未见，故不能质言之。

“自除一黄抡，不知是何人也。密访往往有之。”此语最隐晦。“自除”者，谓光宗以亲批所除，盖由“密访”得知其人。上一年孝宗除薛叔似与许及之为“补阙”、“拾遗”，即“亲除”之例。朱熹的推测大致不误。其实黄抡是由姜特立特别推荐的，除为右正言，专以攻“道学”人士者，亦详见下章。

《答刘晦伯》书中所引孝宗“周有甚党，却是王党盛耳”一语，尤为重要。孝宗退位后居重华宫，故说“然重华却照知诸奸朋结之状”。他亲口说出“王党”两字，则王淮系统下有一官僚集团便完全证实了。此集团自始即指斥周必大与“道学”群结为“朋党”，简称“周党”。孝宗最后忍不住了，才出面说话，一方面否认周有“党”，另一方面则直截了当地指出：现在在政坛上兴风作浪的都是王淮擢用的旧人，他们才是名符其实的“王党”。此一论断证实王淮虽已去位而影响犹在，所以我们可以说：在光宗即位之后，朝廷上还存在着一个没有王淮的王系组织。王淮本人究竟在幕后操纵与否，已不可知。但由于他长期以来一直是职业官僚集团的最大领袖，他的旧部则继续打着他

的旗号向“周党”反攻。“王党”一词真是所谓画龙点睛之笔，把当时整个政治形势全点活了。陆九渊在王淮死后说他是“朝廷之大祟，群小之根柢”便是“王党”两字的最确切的注释。

《答刘晦伯》书的内容考证清楚之后，我们必须进一步阐明这一文件所反映的整体政治形势。孝宗关于“王党”的论断是在周必大被攻去位（淳熙十六年五月）的前后公开说出的，朱熹一方面举谢谔、尤袤两例以证实“王党”的猖獗，另一方面则寄望于孝宗一言能发生“镇压”作用。全书的措词与语气都显示此书作于王淮未死（或死讯未传出）之前。所以这一文件告诉我们：在光宗即位后的四五个月之内，“王党”的集体力量有明显的回升趋势。为什么当时的政治局面会发生这一变化呢？这一问题的详细解答必须留待以下两章，不是三言两语所能交待清楚的。最简略地说，光宗即位后，权源已正式移转到新皇帝的手上，太上皇孝宗的影响从直接变为间接。周必大和他的理学家盟军因此失去了孝宗在位时期的绝对优势。新皇帝最信任的人不是左相周必大或右相留正，而是知阁门事姜特立，即所谓“近幸”。“王党”便利用这一空隙，通过姜特立而展开对所谓“周党”的全面反攻。其结果则是周必大罢相，谢谔与尤袤被逐，甚至朱熹也不得不坚决辞去经筵侍讲的任命。《答刘晦伯》书也间接透露了这一新的发展。尤袤“与祠”是因为“姜特立以为议己”，已见上引尤袤本传；朱熹“不知是何人”的黄抡也出于姜特立的全力援引。书中一共提及三案，其二已明明与姜特立直接有关。所以“王党”的复盛和理学集团力量的相应下降都必须追溯到姜特立的关键作用。这便是书中“重华却照知诸奸朋结之状”一语的确切涵义。

这一陡变是光宗即位后的一大政治特色，所以当时察及之者并不止朱熹一人。兹别引两家之说以与《答刘晦伯》书相印证，并为此章

的终结。陆九渊《与朱熹书》云：

> 往岁经筵之除，士类胥庆，延跂以俟吾道之行，乃复不究起贤之礼，使人重为慨叹！（按：此指十五年十一月三十日朱熹除崇政殿说书事）新天子即位，海内属目，然罢行升黜，率多人情之所未谕（喻）者，群小骈肩而骋，气息怫然，谅不能不重勤长者忧国之慨。某五月晦日拜荆门之命，命下之日实三月二十八日，替黄元章阙，尚三年半，愿有以教之。（《全集》卷三《与朱元晦》第三书。按：此书上章已引及，兹为说明不同问题，重引于此。）

据九渊《年谱》，此书作于淳熙十六年“秋七月四日”，大约较《答刘晦伯》书早一个月左右。书中“罢行升黜，率多人情之所未喻”即指周、谢、尤诸人的被逐，“群小骈肩而骋”云云即指“王党”的猖獗，情事昭然，可见他的政治立场与朱熹完全一致。陈亮《复吕子约》也说：

> 周丞相之护其身，如狐之护其尾，然终不免，则智果未可卫身矣。……谢昌国（谔）忽有此除，何哉？骑墙两下，自今可以信其不足为智矣。朱丈辞职得遂（按：此指十六年四月朱熹辞秘阁修撰职），此庙堂处事之善者也。（《陈亮集》卷一九）

此书亦同时所作，即在周必大与谢谔罢黜之后，读原文自见。陈亮不在理学家阵营之中，又于周、谢两人皆有微词，故评论稍有异同，不过这是别一问题，此处不须涉及。陈亮以旁观者的超然身份，也不禁对同一政治事件发表如上的评论，则“王党”的活跃与理学集团受挫为

光宗即位后一大变化，益无可疑。

“王党”与理学集团之间权力冲突的最后激化，这不过是一个开端，下面我们将深入此一冲突的根源及其历史过程。

第十章　孝宗与理学家

一、前言

二、孝宗晚年部署之一

——周必大、留正、赵汝愚三相

附说一：朱熹“立朝四十日”辨

附说二：六和塔与浙江亭

附说三：灵芝寺与北关

三、孝宗晚年部署之二

——擢用理学型士大夫

四、理学集团的布局

——荐士与重整台谏

一、前　言

以上两章中，政治主体都是理学家；本章将转换视角，以孝宗为主体，考察他和理学家的关系。这一转换是绝对必要的，因为从淳熙十四年（1187）到绍熙五年（1194）逝世，孝宗是权力世界剧烈变化的

最后动力。在他生命的最后几年，孝宗决意打破七八年来得过且过的因循现状，布置一个积极有为的新局面，以为他毕生向往的“恢复”奠定基础。我们在上篇第七章已看到，“恢复”始终是他的最大心结，每隔几年便发作一次“恢复”的冲动，乾道五年起用虞允文，淳熙五年赵雄执政，都是这一冲动的表现。淳熙十四年，“恢复”意识又死灰复燃，他便断然告别王淮执行了多年的“安静”政策。在寻求“安静”的时期，他当然依赖保守取向的职业官僚集团，但“恢复”之论一起，他便不能不转而与理学士大夫谋议了。乾道六年他为了“恢复”曾召张栻入都，以备咨询，（见第八章）并手诏云：“恢复当如栻所陈方是。”（《宋史》卷三九六《赵雄传》）淳熙七年又谋“恢复”，他则让周必大传语朱熹，表示“有假借纳用之意”。（《朱子文集》卷二六《与周参政劄子》第一通）孝宗每次“恢复”的冲动发作，首先便想到在这一观点上与他最相近的理学家，上述张、朱两例恰好提供了具体的证据。

孝宗退位前的政治部署则与以往的“恢复”冲动很不相同，它的后面似乎存在着一个规模颇大的长期性的革新构想。所以后来在政治现实的发展与他的原来构想不合时，孝宗退而不休，仍在幕后干预朝局。上章引朱熹《答刘晦伯》书中关于“周党”、“王党”的评论，而朱熹以为“此语尽镇压了”，即一显证。这一部署的展开过程及其深层原因都极为复杂，留待下文逐步讨论。这里先就孝宗的构想与理学家的关系作一简要的说明。个别理学家在孝宗一朝或进或退，这是常有的事。但在他退位前后，大批理学家陆续进入中枢，并取得越来越多的权力，特别是在台谏系统方面，这便是极不寻常的现象了。在上一章中，我们已看到，一方面反“道学”的“王党”指责：周必大为右相（淳熙十四年）时，招诱了许多“伪学之徒”入朝，终于借他们之力逼

走了王淮；而另一方面，同情“道学”的李心传也承认：“周洪道为集贤相，四方学者，稍立于朝”。这不过是对同一事实的两种完全相反的评价而已。这个事实即是从淳熙十四年开始，理学家进入权力中心的人数忽呈激增的趋向。这当然不是偶然巧合，而是刻意部署的结果。但是有计划地引理学家“立于朝”的其实便是孝宗本人，而不是周必大。孝宗为什么在退居重华宫之后还要出面澄清“周有甚党?”这岂不是等于承认必大所引进的人都是他所同意甚至授意的？关于此中曲折，下面将举证说明，现在我们只需肯定一个重要的事实，即孝宗最后消极地从“安静”转向积极的有为是他舍“王党”而取理学型士大夫的终极原因。

孝宗晚年把革新构想的实践寄托在理学型士大夫的身上是一种很自然的转变，因为后者的政治取向自始至终都是要改变现状，重建秩序。我们可以说，南宋理学家代表了儒家的理想主义，所以在孝宗从现实转向理想的最后阶段，他只能向理学家群中去寻找政治盟友。这并不表示孝宗已接受了理学家的“内圣”理论，他的思想与理学之间仍存在着相当大的距离，这一点留待后论，暂不涉及。但是他的政治观点属于儒家则无可置疑。换句话说，他和理学家的结盟基本上是在“外王”的领域之中。儒学与理学的分辨在这里还是有意义的。

最后我们要追问：孝宗晚年的革新构想究竟是完全独出心裁呢？还是受了理学家的影响呢？由于史料不足，这个问题不能有十分明确的答案。但是据我遍检一切有关文献所得的整体印象，他不耐王淮的因循敷衍已始于太上皇高宗未死之前。淳熙十四年二月，在王淮独相五年（淳熙九年至十三年）之后，他忽然除周必大为右相，留正为参知政事兼同知枢密院事，已显露出更改执政的意向；更改执政也必然意味着某种程度的政策调整。所以孝宗晚年静极思动确是自发的。但理

学家进言也未尝没有促使他决心改弦更张的作用。最明显的是叶適在淳熙十四年冬论“恢复”的《上殿劄子》。《宋史》记读《劄子》的情形说：

> 读未竟，帝蹙额曰：“朕比苦目疾，此志已泯，谁克任此，惟与卿言之耳。”及再读，帝惨然久之。（卷四三四《儒林四·叶適传》）

孝宗先述健康欠佳，“恢复”之志已泯，确道出了他当时的真实感受，但紧接着他的口气又松动了。这时候朝廷上还是“王党”占绝对的上风，他的周边确实没有多少人可以商量除旧更新的大事。叶適在《上殿劄子》中说：

> 陛下之国是变，则士大夫议论之难亦变矣。群臣之在内者进而问之，在外者举而问之；其任是事者亲用之，其不任是事者，斥远之，则人材之难亦变矣。（《水心别集》卷一五）

这是主张先变“国是”，然后才会引出人才。但孝宗其时已在考虑禅位，对于“国是”问题只能避而不谈，“谁克任此”云云是对这段文字的反应，则彰彰甚明。这时他最需要的帮手自然非叶適一型的士大夫莫属了。所以叶適在此关键时刻借轮对最早触动了孝宗的心事，这篇《上殿劄子》的影响力是不容低估的。叶適《孝宗皇帝挽词二首》之二，前四句云：

> 昔年叨上殿，叹息动宸襟。岂不人思奋，其如天意深！（《水心文集》卷七）

前二句证实了《宋史》本传的记载，后两句则表达了在危机重重之下对于理学群奋斗落空的感慨。

另一个对孝宗晚年部署可能发生过作用的文件则是朱熹在淳熙十五年十一月所上的那篇最著名的《戊申封事》。此时孝宗的筹虑大致已臻成熟，再过三个月便退位了。事实上孝宗从十五年正月起，一再促朱熹入对，想给他一个中枢的“清要”位置，已是部署行动的发端。但他的革新构想究竟怎样落实，其中仍多讨论的余地，朱熹的意见当然是他所重视的。与叶適《上殿劄子》不同，朱熹在上封事之前已于六月入对，他对于孝宗的意向已了然于胸。所以《戊申封事》在大方向上也反映了孝宗的构想。最明显的是通篇未再强调他一向坚持的“复仇”或“恢复”问题。这一省略当时曾引起议论，以致他的门人杨复还必须反复为他辨解，其结语曰：

> 先生曷尝忘复仇之义哉！但以事不可幸成，政必先于自治，能如是，则复中原、灭仇虏之规模，已在其中矣。（《朱子年谱》卷三下《封事》后所引）

这固然是朱熹的意见，但更反映了孝宗的中心构想。此时太子参决庶政已将一年，孝宗退位只是早晚间事。孝宗的构想是为未来的光宗布置一个大有为的新局面，先从改革内政做起，为“恢复”作好充足的准备，“复仇”之举则必须留给新皇帝去完成。在这一理解下，朱熹在《封事》中自然不便再重弹旧调了。但《封事》中有一个有力的论点则与叶適《上殿劄子》完全一致，即强调人才的重要。朱熹着重地指出：必须用“刚明公正”而肯任事的“天下之第一流”代替目前那些“唯诺奉行文书”的“至庸之材”。（见《文集》卷一一《戊申封事》

论“急务之二”一节）这一建议也许更加强了孝宗召理学型士大夫入中枢的信念。黄榦《朱先生行状》云：

> 疏入，夜漏下七刻，上已就寝，急起秉烛，读之终篇。（《勉斋集》卷三六）

可证这篇《封事》也和叶適的《上殿劄子》一样，对孝宗的最后政治转向有过推波助澜的作用。孝宗没有留下任何公开文件，指示他晚年构想的内容或部署的具体步骤，我们也无从推测他对于叶適的《劄子》和朱熹的《封事》究竟能够接受到什么程度。但是从他对待这两篇文字的严肃态度来看，他的基本关怀至少与叶、朱两人同其范围。这是孝宗晚年与理学家之间互相支援的精神基础。

由于孝宗的晚年转向，理学家才有机会成群地参与朝政，光宗初期“周党”与“王党”之争和宁宗初期“庆元党禁”无一不滥觞于此。无论就南宋政治史或理学史言，这都是必须重笔特书的大事。但孝宗此举与内禅合而为一。他的设计是通过人事的更换，为新皇帝建立一个以理学型士大夫为主体的执政集团，来逐步实现他的构想。因此这一除旧布新的工作始终都在静静地进行之中。孝宗和理学家群事实上是在计划改变“国是”，然而却没有正式揭举这面旗帜；他们大概寄望于新皇帝能继承这一新的开端，待一切部署完成之后再公开宣布，一新天下耳目。这个打算虽然不错，但却未免对光宗的心理反应估计不足，而且留给反对派以极大的活动空间，使他们可以从容图谋反击。所以孝宗死后不过一年，他和理学集团共同经营了七年（淳熙十四年至绍熙五年，1187—1194）的政治部署便烟消云散了。

这是一场政治悲剧。从孝宗一方而说，朱熹晚年曾指出：

> 寿皇直是有志于天下，要用人。尝叹自家不如个孙仲谋，能得许多人。（《语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

这一条是叶味道（贺孙）记辛亥（绍熙二年，1191）以后所闻，当是朱熹淳熙十五年六月入对时亲闻孝宗之语。这恰在他决心擢用理学型士大夫的时期；《戊申封事》所强调的"天下第一流"也许便是对此语的回应。从理学家一方面说，他们也正是响应孝宗"要用人"的号召，才进入权力世界的。理学家具有"得君行道"的集体意识，这在第八章中已加阐发。但直到淳熙十四年以后，他们"得君行道"的理想才第一次接近实现的可能。无论个别理学家的动机的纯度如何，作为一个集体，他们所继承的儒家"外王"理想是不容否认的。

淳熙末年除旧布新的努力虽远不能与熙宁变法的规模相比，但精神上确是一脉相承而来。孝宗的"有志于天下"固然继承了神宗，理学家也同样延续了北宋儒家的理想主义。我们未尝不可说，淳熙末年的除旧布新是一次具体而微的熙宁变法。由于孝宗君臣企图重定"国是"而不居其名，这一大事竟未能大书特书在南宋史上，以致孝宗的"天下"之志和理学群体"得君行道"的精神都隐没不见了。幸而李心传《道命录》第五至第七诸卷，备录正反两面官方文书，并引史事为之疏通证明，读者在字里行间参伍以求，尚可略窥这一段史实的大概。理学集团与官僚集团——即孝宗退位后所盛传一时的"周党"与"王党"——为了不同的政治目的都通过台谏系统，一方面排除政敌，另一方面引进同党。绍熙二年朱熹建议留正必须尽量扩大"君子"集团，"惟恐其党之不众"；排除"小人"集团，"惟恐其去之不尽"。最后他更斩钉截铁地说："不惟不疾君子之为党，而不惮以身为之党；不惟不惮以身为之党，是又将引其君以为党而不惮也。"（《文集》卷二

八《与留丞相书》，详见第七章《余论》节所引）这样强烈的政治"党"性恰恰如实地反映了当时理学集团勇往直前的精神。但理学阵营的意态激昂如此，官僚集团的反击自然更无所不用其极，这一场悲剧以"庆元党禁"落幕可以说是事有必至。后世读史者已不知孝宗晚年"直是有志于天下"的一段曲折，更忘却了理学家群曾在权力世界作过六七年"得君行道"的艰苦奋斗，因此对于"庆元党禁"已往往不得其解。至于现代学者或在"伪学"二字上望文生义，迳视"党禁"为政治权威迫害儒家思想之证，那更是离题万里了。

以上只是一个高度简化的提纲，读者持此线索进入下面的具体论证，便不致发生见树不见林的困惑了。

二、孝宗晚年部署之一
——周必大、留正、赵汝愚三相

真德秀《刘阁学（光祖）墓志铭》曰：

> 孝宗皇帝践天位二十有八载，寤寐食息，不忘求贤。当是时，魁垒奇节之士，布在朝廷。……故虽光庙飨国日浅，委政庙堂，而群贤扶继，迄以无事。今皇帝（按，宁宗）初嗣服，耆俊毕集，有庆历、元祐之风。历数其人，无一非乾、淳间旧物者。……若……刘公，其孝宗所擢以遗后人者欤？

又曰：

> 盖是时，孝宗临御久，明于群臣邪正，所用以传圣子神孙者，皆天下第一流。（《真文忠公文集》卷四三）

朱熹逝世，真德秀（1178—1235）已年过二十，又尝从游于詹体仁（1143—1206）门下（《宋史》卷三九三《詹体仁传》），所以对于孝、光、宁之际的政治变动有亲切的认识。在上引第一段中他指出光宗朝和宁宗初年执政集团的主要人物都为孝宗所亲擢，这是符合事实的，详见下文。上引第二段中的"天下第一流"则与朱熹《戊申封事》的用法一致，主要指理学家或其同调，如刘光祖即一典型。在《前言》中我推断孝宗退位前有意建立一个以理学型士大夫为主体的执政团体，除旧布新，然后由光宗继续推行下去。真德秀这两段文字中所综括的基本事实恰好印证了本章的论旨。但真德秀的事实陈述并没有涉及孝宗是否真有"除旧布新"的意向，所以这仍是一个待证的假设。《前言》中虽引了朱熹所说"寿皇直是有志于天下"一句话，其意义究竟不够显豁。然而叶適下面几句话却十分值得重视：

> 迪惟阜陵，载竞载勤；淳熙末年，求治愈新；不自圣智，推贤其臣。（《水心文集》卷二四《施公（师点）墓志铭》）

这是他为施师点（1124—1192）所写《铭》词中开头的几句话。此《铭》撰于嘉定十四年（1221），他已七十二岁，再过两年便逝世了。这既不是颂圣文字，且早已事过境迁，所以上引诸语可代表他对孝宗的最后看法。其中"淳熙末年，求治愈新"八个字实有无比的重要性。孝宗在位首尾二十八年，叶適独举他退位前一二年为"求治愈新"的阶段，超越以往任何时期，此即所谓"大笔特书"。叶適本人便

是当时参与孝宗“求治愈新”的最积极的一位理学家，因此这句话具有直接为历史作证的性质，更不能与一般史学上所谓“证据”等量齐观。本章所论孝宗晚年与理学集团共同“除旧布新”一场奋斗在历史上湮没已久，今天重建这一段史事，除了依赖个别的具体证据之外，也不能不借重当时人关于此事的整体观察，否则终不免有向壁虚构之嫌。叶適与真德秀的证词恰好填补了这一空白。如果我们再把叶適《铭》文和《前言》中所引《孝宗皇帝挽词》合起来加以冥想，则孝宗君臣当年“求治愈新”的一段奋斗精神便仿佛重现在眼前了。

孝宗晚年的革新部署首先表现在执政大臣的人选上面。在所谓庆元党籍的名单中，宰执四人顺序为赵汝愚、留正、王蔺和周必大；这个名次是据当时诸人与权力关系的距离排列的，周必大排在最后是因为他离开相权已多年了。如果依执政先后，则其次第适相反，即周、留、赵、王。王蔺的最高职位是枢密使，未尝除相位，应居最末。这四个人都是孝宗亲自选定，以辅佐光宗的。他们具有两个共同的特点：第一，积极推动孝宗“求治愈新”的构想；第二，深得理学家集团的信任。不用说，这也就是孝宗晚年择宰执的两大标准。以下让我们逐一讨论。

上章已有专节研究周必大，这里只须对孝宗在退位前重用他的经过略补充。楼钥《周公神道碑》叙除右相事最完备，其言曰：

> （淳熙）十四年二月……丁亥拜右丞相……上谕以擢用人才及委任之意。公奏……自古鲜有无事时。今赖陛下勤政，内外晏然，殆将二纪。此正可惧之时，当思经远之计。（《攻媿集》卷九四）

孝宗特别要他“擢用人才”即对王淮所委任的职业官僚表示不满；他答以居安思危，须有“经远之计”，当合孝宗“委任之意”。此时太上皇高宗尚在，孝宗还不到“求治愈新”的时候，但静极思动的迹象已露出来了。关于孝宗内禅前决意要必大辅佐新皇帝，李壁《行状》云：

> 公奏：“久尘政路……愿乞骸骨，归山林。”上奖劳再三，曰：“朕比年殊觉病倦，欲传位太子。卿须且留数年。”……（淳熙）十六年正月拜特进左丞相，进封许国公。二月壬戌内禅。（《文忠集》附录卷二）

“须且留数年”一语，楼钥《神道碑》作“卿须且留”，《宋史》本传从之（按：《忠文耆德之碑》则作“卿须少留”，见《攻媿集》卷九三）。两说相较，似以“数年”较为合理。据《神道碑》，必大求退在“仲冬之初”，即十一月初，下距内禅仅三个月。孝宗大概认为他的稳健温和作风最适宜于领导新旧之交的过渡，因此至少希望他再继续执政两三年。孝宗在内禅前夕擢升他为左相，显然是为了巩固他的执政地位。至于新皇帝即位不过三个月他便为“王党”攻去，则是孝宗始料所不及的。

淳熙十四年二月孝宗除必大右相时已准备好了留正（1129—1206）作他的副手，故同年八月又除正为参知政事兼同知枢密院事。《宋史》卷三九一《留正传》云：

> （淳熙十六年正月）孝宗密谕内禅意，拜右丞相。一日奏事，皇太子参决侍立，上顾谓太子曰：“留正纯诚可托。”

留正曾兼太子左谕德，是光宗在东宫时所赏识的人（亦见本传），自是适合人选。但孝宗在退位前先将新皇帝的左、右丞相都选定了，而且还特别当面叮咛太子要信任留正，则显然是一个有计划的安排。同传续言：

> 光宗受禅，主管左右春坊姜特立随龙恩擢知阁门事，声势浸盛。正列其招权预政状，乞斥逐，上意犹未决。会副参阙，特立谓正曰："上以丞相在位久，欲迁左相，叶翥、张杓当择一人执政，未知孰先？"正奏之，上大怒，诏特立提举兴国宫。孝宗闻之，曰："真宰相也。"

留正执政的最大特色便是通光宗一朝都在与姜特立进行针锋相对的抗争。其实这绝不是个人之间的冲突，而象征了当时两大政治力量——理学集团与官僚集团——较量的激化。关于这一层，留待后文分析，这里我想特别提醒读者的是孝宗"真宰相也"那句赞语。不久以前，姜特立在扳倒周必大的斗争中，孝宗曾说过"周有甚党，却是王党盛耳"一句话。依朱熹的了解，此语含有"镇压"王党作用。（见上章）孝宗既出面支持过周必大，对于留正的遭遇似乎也不可能完全袖手不问。所以"真宰相也"四个字可以看做他曾介入过此事的一个遗痕。即使此语出于事后评论，他公开站在宰相一边与近幸为敌，也是极不寻常的事。这真是历史的绝大讽刺。孝宗在位二十余年，信任近习是他的一大特色，早期有曾觌、龙大渊，也是潜邸旧人，中年则有张说、王抃。即姜特立最初也由他赏拔而得幸于太子。朱熹、张栻等理学家则正因为苦谏孝宗远斥近习，才不能立足于朝廷之上。但退位后的孝宗却转而与理学家采取了同一立场，在位与不在位的差别之大，诚非

权力世界以外的人所能想像的。

现在我们要进一步考察留正与理学集团的关系。与周必大的“四君子汤”作风不同，留正在擢用理学型士大夫方面，颇能显出“大承气汤”气概。李心传《道命录》言：

> 王丞相罢，留丞相为次辅，与益公（周必大）不合，擢何澹为谏长，攻益公罢之。益公之门多佳士，相继去国者众。太学博士沈有开应先，为留丞相所厚，力劝以拔用知名之士，留丞相从之。自是一时善类多聚于朝，而不得志者始侧目矣。（卷六）

何澹攻必大，其间另有曲折，后文再及。这里先考证沈有开（1134—1212）进言事。《宋史》无沈传，幸而叶適的《沈公墓志铭》保存了这一段事迹。原文说：

> 公讳有开，字应先，少学，志其大者。张钦夫（栻）、吕伯恭（祖谦）官京师，浙西士不知敬，公独从之。薛士隆（季宣，1134—1173）、陈君举（傅良，1137—1203）客于毗陵，公又从之。……盖晚乃奏上舍名，朝廷方选旧人使教国子，而公在焉。竟讲，下帘重扉深拒，未尝妄请谒。留丞相异之，唤语揖坐，常耸听移日。当是时，丞相患淳熙末知名士不采察而沈废于贱冗，数年间拔用几尽。士欢喜诵说，以为赵元镇（鼎）、陈应求（俊卿）才有此尔。丞相既得誉于天下，而公阴赞密请，力尤多。天下虽知公助之，而莫知其所进者何人；公默不以语人，虽子弟亦莫知也。然不悦者固已忌公。（《水心文集》卷二〇）

沈有开求道心切，转益多师，所从游的四位理学家和他其实是同辈，其中吕、陈两人还比他年轻，但这是当时理学界常有的现象。从他的思想背景说，有开向留正推荐的人才必然多来自理学集团，因此才招职业官僚之“忌”而最后名列“伪学”籍中。留正擢用理学之士的来源当然不限于有开一人，而且主动权也仍然操在他自己的手上。叶適的话自不免略有夸张，这是由于碑传体裁使然，不足为异。限于篇幅，让我再以朱熹为例，说明留正在理学界的人望。从朱熹《文集》看，他与留正的交情似比周必大更为深厚。前引他与留正畅论“党”的问题，可谓推心置腹；这是他与周必大书中所看不到的。下面这一段话最足以证实我们的论点：

> 惟念相公自居大位，悉引海内知名之士，无一不聚于朝。今秋之事虽相公出舍于郊，不得亲回天意，而诸贤在列，各摅忠悃，并进苦言，不遗余力，是乃无异出于相公之口。相公于此，得士之多，致君之效，其亦以无愧古人矣。（《文集》卷二九《与留丞相书》二）

此书作于绍熙四年之底；留正因为反对姜特立除浙东副总管，光宗则坚不肯收回成命，但他也不肯让步，自乞罢相，待罪城外，故书中有“出舍于郊”的话。（见《宋史》卷三六《光宗纪》绍熙四年七月条及《留正传》）朱熹所谓“知名之士”与“诸贤”自然是指理学家或理学型士大夫而言。这时除了朱熹之外，大概重要的理学家“无一不聚于朝”了。

周必大与留正都是孝宗在内禅前所擢用的宰相，只有赵汝愚（1140—1196）执政是在他退位后才部署完成的。汝愚不但执行孝宗

的晚年构想最为热心，而且也将理学集团的重要成员几乎全部网罗至中枢——包括周必大与留正屡试无成的朱熹在内。但孝宗的构想与理学士大夫作为一个政治团体也随着他的失败而同归于尽。关于汝愚的传记资料，现仅有《宋史》本传与近代发现的刘光祖《赵公墓志铭》可据；前者叙事较畅而失之于略，后者虽详而又伤讹夺，不易通读。以下即以这两篇传记为基础，参以其他记载，专论两个问题：第一，孝宗擢用他为执政的经过；第二，他和理学集团的关系。其他一概不及，以避枝蔓。《赵公墓志铭》云：

> 宋兴二百有二载，孝宗皇帝践祚越四年矣，始临轩策进士。公策忠切，擢为第一，盖祖宗二百年所无有。由是入三馆、司封驳、镇全蜀、侍经幄、典贡举，悉不用宗室故事。公方陛辞入蜀，孝宗面许归日大用，故中外荐试之。及将内禅，亟召公。光宗嗣位，颁趣旨至于再四。而小人交忌公，御史范处义以暂违诏命劾公，不果入。绍熙二年秋九月，乃召为吏部尚书。公至，会圣躬服药丸，凡三月不得对。（《宋代蜀文辑存》卷七一）

这段叙述有三点最可注意：其一、孝宗早就看中了汝愚的才能，许以他日"大用"；其二、内禅前孝宗曾"亟召"他入朝，自然是部署的一个重要环节；其三、光宗初即位便再四召他，当是奉行孝宗旨意，然而已出现阻力。关于第二点，《宋史》卷三八九《尤袤传》曰：

> 孝宗尝论人才，袤奏曰："近召赵汝愚，中外皆喜，如王蔺亦望收召。"上曰："然。"

这条记载的史源不同，可证“将内禅，亟召公”确是实录，更可证汝愚在理学派士大夫中得到广大的支持。何以知此一对话必在“将内禅”之时？据陆九渊《年谱》，淳熙十五年秋八月以后九渊曾“访江西帅王谦仲”。（《象山先生全集》卷三六）“江西帅”即江南西路安抚使的简称。九渊又有《与江西帅王谦仲书》，《年谱》也系于同年三月（原书见卷九）。可知淳熙十五年王蔺外放在江西，故尤袤有“收召”之语。此事王蔺本传（《宋史》卷三八六）失载，幸有陆氏《年谱》可资考定。汝愚是孝宗革新计划的执行人之一，至此已可完全确定。

关于第三点，绍熙二年九月召汝愚为吏部尚书，其原动力仍来自孝宗，即最后目的在擢他为执政大臣。李心传《朝野杂记》云：

> 绍熙四年春，枢府有闻寿皇欲用赵忠定（汝愚）。既出命矣，而察官有言高宗圣训，不用宗室为宰执者。上谋之寿皇，遂命宰执召当笔之士，申谕圣意，谓高宗圣训本以折秦桧之奸谋，故答诏有云：“若乃绍兴之故实，盖有为而言，况我寿皇之畴咨，欲播告于众，”盖为是也。是时大臣恭谢者多不得对。寿皇欲见忠定，乃因葛楚辅（按：右相葛邲）、胡子远（按：知枢密院事胡晋臣）、陈吾叔（按：参知政事陈骙，《宋史》本传云：“字叔进”）入谢，相继宣引。后二十余日，忠定始入谢。寿皇曰：“卿以宗室之贤为执政，乃国家盛事。卿在蜀时，所进奏议甚善。朕常观此书，可与《资治通鉴》并行。”（按：此指汝愚所辑《类宋朝诸臣奏议》三百卷）（乙集卷三“宰执恭谢德寿重华宫圣语”条）

此条史料价值极高，完全证实了绍熙四年汝愚同知枢密院事是出自太上皇孝宗的意思。但是像光宗初即位时召他人朝一样，阻力又再度出

现，“察官”持“不用宗室为宰执”的“圣训”阻止这一任命。宋朝的法制有很大的拘束力，孝宗既不在位，不能直接插手，也不能召见汝愚，所以必须通过种种间接的安排才能把他推上执政大臣的位置。关于“察官”阻止一案，《宋史·赵汝愚传》的叙事较为简明，其言曰：

> （绍熙）四年，汝愚知贡举，与监察御史汪义端有违言。汝愚除同知枢密院事，义端言祖宗之法，宗室不为执政，诋汝愚植党沽名，疏上，不纳。又论台谏、给舍阴附汝愚，一切缄默，不报。论汝愚发策讥讪祖宗，又不报。汝愚力辞，上为徙义端军器监。给事中黄裳言：“汝愚事亲孝，事君忠，居官廉，忧国爱民，出于天性。义端实忌贤，不可以不黜。”上乃黜义端补郡，汝愚不获已拜命。（卷三九二）

汪义端的攻势如此猛烈，不但指斥汝愚“植党”，而且公然将所有保持“缄默”的台谏给舍都一网打尽，纳入汝愚的“党”中，这绝不是他与汝愚之间为贡举发生过争执这件小事所能解释的。《宋史》“违言”之说最多不过是导火线而已。光宗最初仅将他调职而不降黜，足见他背后必有有力者为之撑腰。他后来成为三十六名“攻伪学人”之一，其党派背景甚为明显。李心传《道命录》记庆元二年六月：

> 中书舍人汪义端，以赵丞相之门多佳士也，引唐李林甫故事，欲根株断除之，一时善类贬斥相继。（卷七上）

以后例前，他此时极力阻止汝愚入枢垣也必是怕在位的理学之士又在留正之外再增加一位“主盟”者。不但如此，他抬出“植党”的大题

目也和五年前的“周党”说先后如出一辙。所以他的强出头恐怕不是出于个人的一时激动，也未必仅以汝愚为对象。但绍熙四年阻赵与淳熙十六年逐周的政治气候大不相同，两大阵营的势力已发生重大变化，台谏、给舍此时基本上掌握在理学集团的手中，所以黄裳一出面便发挥了“黜义端补郡”的威力。无论如何，这一番波折更显出孝宗在幕后部署的煞费周章。《赵公墓志铭》总结此案说：

> 此除尽寿皇意，积二十有六日始拜。

这是一个颠扑不破的结论。

赵汝愚与理学家关系之深，读史者无不知之，此处只须指出其特色所在，不必详论。《宋史》本传云：

> 汝愚学务有用，常以司马光、富弼、韩琦、范仲淹自期。凡平昔所闻于师友，如张栻、朱熹、吕祖谦、汪应辰（1118—1176）、王十朋（1112—1171）、胡铨（1102—1180）、李焘（1115—1184）、林光朝（1114—1178）之言，欲次第行之，未果。

此段叙事由《墓志铭》简括而成，要言不烦。但与《铭》互校，可知张、朱、吕三人因年辈关系，原排名林光朝之后，而张、朱之间又略去尤袤（1127—1194）。这反映了此传撰者偏袒“道学”的立场。从这个名单看，汝愚一方面继承了北宋儒学重治道的传统，另一方面则服膺南宋理学的“外王”理想。他比周必大和留正年轻十岁以上，是在理学文化最旺盛的时期长成的，因此对当世理学诸大家多了一份敬意与亲切。除了张、朱、吕三人外，他和陈傅良、叶適、陆九渊也都有很

深厚的交情。乾道八年他和吕祖谦、尤袤同是九渊进士试的考官（见九渊《年谱》），从《与赵子直书》（《全集》卷五）中我们可以看到九渊对他很尊重，然而也很坦率。

赵汝愚在绍熙五年七月定策，将宁宗扶上帝位，紧接着便延揽大批理学家入中枢，助他推行新政。《赵公墓志铭》曰：

> 既身历大策，而宰席虚，即从其次奏召留正长百僚，两中使趣之。（按：留正这时"待罪"城外）又以朱熹有重名，俾以待制，侍经幄。于是无日不召士君子之在外者，以光初政，慰海内望。

汝愚此时显然认定这是一个可以实现孝宗遗志的大好机会。他的热诚和表面上所拥有的权位感染了理学集团，使他们也发生幻觉，以为一个新的"致君行道"的时刻又来临了。为了说明理学集团的动态，让我借此机会对朱熹"立朝四十日"（见《附说一：朱熹"立朝四十日"辨》）的来踪去迹作一次较深入的追溯。由于种种复杂的原因，他在周必大与留正执政时期都没有进入过中枢。这次他毅然肯应召而来，可以说是赵汝愚的一大成就，因此当时在朝的理学集团都为之振奋。这样一件大事是不能略而不论的。

《朱子年谱》（卷四上）绍熙五年秋七月条载：

> 宁宗即位，赵汝愚首荐先生及陈傅良，有旨赴行在奏事。先生行且辞。先是蜀人黄裳为嘉邸（按：即宁宗即位前的王邸）翊善。……一日光宗宣谕云："嘉王进学，皆卿之力。"裳谢，因进曰："若欲进德修业，追踪古先哲王，则须寻天下第一等人乃可。"光宗问为谁，对曰："朱某。"彭龟年继为宫僚，因讲鲁庄

> 公不能制其母云……上（按：指宁宗）问此谁之说，曰："朱某之说。"自后每讲必问朱某之说云何，盖倾心已久。故履位之初，首加召用。

这段纪事有楼钥《彭公神道碑》及《黄公墓志铭》（《攻媿集》卷九六及九九）为证，可信为实录。这是朱熹终于动心的一个重要原因。初到临安时他有信与蔡元定（1135—1198）说：

> 至临江，忽被改除之命，超越非常，不敢当也。……又得朝士书，皆云召旨乃出上意亲批，且屡问及，不可不来。又云：主上虚心好学，增置讲员，广立课程，深有愿治之意。果如此，实国家万万无疆之休，义不可不一往。（《文集》卷四四《答蔡季通》第七书）

"得君行道"的兴奋已跃然纸上。所以途中门人问他此行"其道何先"，他断然说："今日之事，非大更改，不足悦天意，服人心。"（《年谱》同年八月条；并可参看《甲寅行宫便殿奏劄》第一、第二两劄，《文集》卷一四）新皇帝的知遇，赵汝愚的主持全局和理学之士布满朝中——这许多最难得的因缘都凑合在一起，激动了他"大更改"的抱负。但《年谱》同年九月丁亥条的记载却更值得重视：

> 先是先生行至上饶，闻以内批逐首相。（原注：留丞相正出知建康）有忧色。学者问其故。先生曰："大臣进退，亦当存其体貌，岂宜如此？"（按：详见《语类》卷一二七《本朝一·宁宗朝》）……及至六和塔（按：当已在十月初），永嘉诸贤俱集，各陈所欲施行之策，纷然不决。先生曰："彼方为几，我方为肉，何暇议及此哉！"盖是时

近习（按：指韩侂胄）用事，御笔指挥，皆已有端。故先生忧之。

朱熹一叶知秋，已察觉到“大更改”的想法未免过于乐观，这说明他有敏锐的政治感觉。此段有关六和塔的纪事虽极简略，却有无比的重要性。此事不见于任何其他宋代文献，王懋竑断其出于李方子原谱（《朱子年谱考异》卷四绍熙五年九月丁亥条），当属可信，因为这不是后人所能增添的。

朱熹何以与“永嘉诸贤”先在六和塔聚会，而且讨论又极为热烈？此会究属什么性质？经过详细考证以后，我现在完全可以断定，六和塔不是指临安城外的建筑物：它是一个因塔而起的一个通俗地名。原来在六和塔下有一个官方驿站，名为浙江亭，所以宋代文献中“六和塔”与“浙江亭”二名往往可以交互使用。（详见本节之末《附说二：六和塔与浙江亭》）朱熹此行是奉召而来，由官方安排行程，他入都最后一站即是浙江亭驿馆。因此朝士才得以预知他到达的时间和地点，群往迎迓。这样我们便可以断定六和塔之聚是欢迎他入都的盛会。他此来在理学集团中所引起的兴奋也由此可见。

其次，为什么年谱中特指“永嘉诸贤”？难道只有永嘉学派中人才来欢迎他吗？首先我要指出，此时永嘉学人在临安者至少有三位最有名，即陈傅良、叶适和薛叔似（象先，薛季宣之侄）。其中陈傅良年龄最高，声望也最隆，谱中遂以“永嘉诸贤”概括之，故此语绝不应理解为“诸贤”都是永嘉人。那么欢迎队伍中还可能包括哪些人呢？我们自然不能作漫无边际的猜测。但这里恰好有一条材料可以帮助我们解除这层困难。朱熹在绍熙五年年底被逐回建阳考亭以后，曾有与刘光祖一信，向送别诸僚友致意。原书有关部分略云：

别去恰一月矣。……道间忽拜江陵之命，罪疾如此，岂堪复出？不免上奏力辞，计必可得。(中略)“老先生”必且宿留，后便拜状。子寿千里，茂献想时相会。……文叔行后，时得书否？北关之集，风流云散，甚可叹也。(《文集·别集》卷一《刘德修》五。按：此书已详引在第八章之末，兹为讨论方便，节引于此。)

书中“子寿”是彭龟年，在朱熹行前数日充金国送伴使，故云“千里”；“茂献”是章颖，“文叔”是黄度。“老先生”则是陈傅良的绰号。所以知之者，楼钥《陈公神道碑》记他绍熙初年入都曰：

再入修门，须鬓如雪。丞相留公正一见，叹曰：“几年陈君举，尚可使外补耶！”(《攻媿集》卷九五)

叶適《陈公墓志铭》也说：

去朝十四年，至是而归，鬓须无黑者，都人聚观嗟叹，号老陈郎中。(《水心文集》一六)

鬓须皆白是傅良容貌上最显著的特色，都人既称之为“老陈郎中”，朱熹自然也可戏称他为“老先生”，虽然他比熹还小七岁。“北关之集”是送别会，朱熹在此书稍后又有与彭龟年信云：

请违后一两日即被斥遣之命。出关恰一月，始能达里门。(《文集·别集》卷一)

可知龟年先朱熹离开临安，已赶不上“北关之集”。但从《与刘德修》书中，我们至少可以推断陈傅良、刘光祖、彭龟年、章颖、黄度诸人大概都在六和塔“诸贤”之内。所以六和塔之会又不止是一个普通的欢迎仪式，而是在朝理学集团的一次政治座谈会。〔其中章颖（1141—1218）是汪应辰门人，黄度（1138—1213）是陈傅良、叶適的论学之友。〕朱熹此次入局使理学集团的政治结合第一次达到了完整的境地，反映了他们对赵汝愚执政的高度期待。根据他们的乐观估计，汝愚以宗室与执政的双重身份开启了新局面，大规模的革新计划大有立即展开的可能。朱熹本人，如上文所示，也是抱着“大更改”的憧憬而来的。明白了这种心理，我们才能懂得“永嘉诸贤”为什么那样迫不及待，在朱熹征衫未卸之际便赶紧和他进行关于改革步骤的热烈讨论。所以“各陈所欲实行之策，纷然不决”这句最简短的记载却将理学集团的政治动向生动地呈现出来了。试想他们之间如果不存在“得君行道”的共同前提，则“各陈所欲实行之策”又将从何说起呢？正是由于他们已有关于“大更改”的共识，而在具体实践的步骤上则尚未获致协议，所以讨论才会进入“纷然不决”的状态。这条六和塔的史料提供了有关理学集团的整体动态的证据，其价值远非个别性的散证所能比拟的。

朱熹在六和塔集会中虽抱着“彼方为几，我方为肉”的深忧，但是入都就职之初，他的乐观情绪又有所回升。上引《答蔡季通》续云：

> 熹老矣，方学做官，甚可笑，朝从奔走皆非所堪。但叨冒过分，上恩深厚，未敢言去耳。经筵陈说，不敢不尽区区。上意颇相向，但未蒙下问反复，未得倾竭鄙怀耳。君举在上前陈说，

> 极详缕勤恳，其所长自不可及。区区实敬爱之，非但如来教所云也。

这一段话涉及他在侍讲职位上的两个问题：一是他与新皇帝的关系，一是他与陈傅良之间的同事关系。让我分别稍作注释。

关于朱熹与宁宗的关系，资料极少，书中“上意颇相向”一语至少表示开始的时候相当融洽。《鹤林玉露》甲编卷三《庆元侍讲》一条恰可与《答蔡季通》书互证。其言曰：

> 庆元初赵子直当国，召朱文公为侍讲。文公欣然而至，积诚感悟，且编次讲义以进。宁宗喜，令点句以来。他日文公请问，上曰：“宫中常读之，大要在求放心耳。”公因益推明其说曰：“陛下既知学问之要，愿勉强而力行之。”退谓其徒曰：“上可与为善。若举得贤者辅导，天下有望矣。”（按此条亦引于元代刘一清《钱塘遗事》卷三，文字小有异同。）

此条记事必传自朱熹门人。宁宗在东宫时早已从学于黄裳、彭龟年，宜其能与朱熹有此问答。且考之《经筵讲义》（《文集》卷一五），“求放心”与“勉强而力行”（即“实下功夫”）等说也都一一得到印证，则此一传闻当有一定的事实根据。朱熹向门人说“天下有望”即是他对“致君行道”又发生了新的幻觉。

至于书中对陈傅良的推重，则是为了使蔡元定宽心。以“非但如来教所云”一语推之，可知元定来书必有期待他与傅良精诚合作之意。这自然是因为他在学术上一向对“永嘉事功”与“江西顿悟”同表不满之故。朱熹在答书中不但称赏傅良侍讲精勤，而且明说敬爱其

人。则元定的顾虑是多余的。在“致君行道”的大前提下，他完全可以暂置学术异同于一旁，这是他一贯的态度。以前对于陆九渊如此（见第八章论朱熹与陆九渊一节），现在对于陈傅良也是一样。此书所流露的语气显然是乐观而开朗的。下面这一段与门人的对话也发生在履新之始：

> 初见先生，即拜问云：“先生难进易退之风，天下所共知。今新天子嗣位，乃幡然一来，必将大有论建。”先生笑云：“只为当时不合出长沙，在官所有召命，又不敢固辞。”又云：“今既受了侍从职名，却不容便去。”先生云：“正为如此。”又笑云：“若病得狼狈时，也只得去。”（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

这是孙自修记甲寅（绍熙五年）所闻，朱熹的神情甚为轻松愉快，而且毫无要辞“侍从职名”的意思。他似乎对于赵汝愚所主持的政局是有信心的。

朱熹任焕章阁待制兼侍讲仅四十天便被逐去，这是人人都知道的事实，毋须赘述。但关于被逐的原因，古今论者大致都归咎于韩侂胄，而于宁宗的作用则往往语焉不详。考李心传跋《晦庵先生罢待制仍旧宫观诰词》引有下面一条资料，最可注意：

> 工部侍郎兼侍讲黄艾伯耆，因对问所以逐先生之骤。上曰：“始除熹经筵尔！今乃事事欲与闻。”伯耆恳再三，不已。（《道命录》卷七上）

我认为这条记载应该特别受到重视。王懋竑引洪本旧谱云：

> 会先生急于致君，知无不言，言无不切，颇见严惮。（《年谱》卷四上，绍熙五年闰十月壬午条）

此条必出李方子原本，非后人所能妄增，而恰可与宁宗答黄艾语相印证。“人必先疑，然后谗人”，这位青年皇帝受不了朱熹的严辞督责，事事过问，才是他被逐的主因。我们不能低估皇帝本人的意志在这一决定上的重大作用。“急于致君（行道）”才是他不能久于其位的根源所在。

朱熹于绍熙五年十月初旬入临安，闰十月底离去。这是他“立朝四十日”的全部历程。他此行真可谓“乘兴而来，败兴而返”。经此挫折，他的政治生命才完全终结了。庆元二年以后，他曾这样追忆过当时归程中辞知江陵之命的心境：

> 正卿问：“命江陵之命，将止于三辞？”曰：“今番死亦不出，才出，便只是死。”（《语类》卷一〇七《内任·丙辰后》）

这是他告别宦途的坚决誓词。但是他个人不再涉足政治丝毫也不减少他对“致君行道”理想的坚持，所以在上引《与刘德修》书中，他仍然恳切地说：

> 唯冀……勿忘致君行道之本怀，缉熙光明，以扶庙社，区区至恳。

这绝不是门面话，因为他在同时写给郑侨（乾道五年进士，生卒不详）的一封信更具体地表达了同一心情。原书云：

> 匆匆去国，深荷眷存。既行之后，又知榻前开陈之力。固知高明非私于某者，然不能不以为愧也。区区舟行，冒寒阻风，昨夕始到三衢，更一二日始遂南去。病躯幸可支吾，皆余庇之及也。向在长沙，尝得温公《稽古录》正本，别为刊刻，殊胜今越中本，欲俟成书奏御，未竟而来；又欲面奏行下取索，则又未及而去。每念此书，温公所以愿忠君父之志，更历三朝，然后成就。其论人君之德有三而材有五者，尤为恳切，不可不使圣主闻之。不知可以一言及之，行下本州取索投进否？然不必及某姓名，恐罪累之迹延及先贤，反致忠言不得闻达也。（《文集·别集》卷三《郑尚书惠叔侨》）

此书在三衢所写，尚未抵家，故较《与刘德修》书尚早数日，可见他在归途中仍念念不忘怎样“成就君德”。他深知宁宗对他的反感很大，所以要郑侨进呈《稽古录》时不能提及他的姓名。纯从个人关系说，他也不可能对这位青年皇帝存在着深厚的情感。但这里，我们认识到“致君行道”之所以构成理学家的集体意识正因为其中有超越个人的一面。陈寅恪说，儒家纲纪为抽象理想最高之境，犹柏拉图所谓“理型”（“Eidos”），故以君臣之“纲”而言，“君为李煜亦期之以刘秀”。（《王观堂先生挽词序》收在《诗集》，三联本，2001年，页12）朱熹被逐后仍不放弃“致君行道”，便应作如是观。再就当时的政治形势说，理学集团已显落下风，只因赵汝愚尚未失位，好像还存在着一丝希望而已。朱熹早在六和塔“诸贤俱集”之时已有“彼方为几，我方为肉”之感，此刻岂不知“致君行道”的梦想即将破灭？所以上引诸书毋宁体现了儒家“知其不可而为之”的精神。朱熹离去的心情想必交织着苦涩与悲壮。他在《与刘德修》书中的最后一句话是：

北关之集，风流云散，甚可叹也。

“北关”是临安北城余杭门的俗称，其地有北郭驿亭，南宋士大夫出都往往由此站登舟，送行的人也在此祖饯。故知此语是指同僚诸贤在他行前的最后聚会，与五十多天前六和塔之集恰成鲜明的对照。（详见《附说三：灵芝寺与北关》）“风流云散”是描写离情的语言，但也恰好成为“道学散群”的谶语。

通过朱熹一人的经历，从六和塔入都至北关离去，我们看到理学集团怎样在赵汝愚号召之下，为“致君行道”而奋斗不息的一个侧影。同样地，赵汝愚为了不负孝宗的托付，也苦战至最后一分钟。刘光祖《赵公墓志铭》说：

且时事杂出而多端，人才暂聚而复散。公自知孤立不可以久，犹汲汲勉主以大有为。是月（按：庆元元年正月）二十有五日，率二府大臣面奏曰：“陛下但欲为寻常之主，今臣等朝夕进呈寻常之事，亦或可以偷安目前。陛下欲建子孙万世之计，必先自立志始。若圣志先定，臣等亦深愿为陛下条当今弊政，次第施行。”公不知小人之计已成，是日用李沐为右正言。沐与侂胄合谋，首论公将危社稷。

汝愚最后一次进言竟与即将弹劾他的言官任命发生在同一天，则结局已不问可知。但幸而《墓志铭》保存了最后进言的主要内容，我们才能断定他确是孝宗晚年革新构想的忠实执行者。他在这里提出了两个政治方案：一个是蹈常袭故，“偷安目前”；另一个则是“大有为”，除旧布新，“建子孙万世之计”。不用说，第一个方案正是自王淮执政以

来，官僚集团所谨守勿失的。但第二个方案则体现了孝宗晚年政治部署的基本精神，也是理学集团，包括朱熹在内，愿意投身权力世界，和汝愚共同奋斗的主要理由。奏文中“必自立志始”这句话明显地突出了理学家政治思维的特色。朱熹说：“寿皇直是有志于天下”，汝愚希望宁宗“立”的便是祖父的“天下之志”。但祖孙之间已成隔世，宁宗对这种话是听不入耳的。不但汝愚的政治命运就此注定，孝宗的一切部署和理学家“得君行道”的努力也同归于尽了。

附说一：朱熹“立朝四十日”辨

黄榦《朱先生行状》云：

> 五十年间历事四朝（按：高、孝、光、宁），仕于外者仅九考，立于朝者四十日。（《勉斋集》卷三六）

樵川樵叟《庆元党禁》云：

> 熹以十月辛卯入见，中间进讲者七，内引留身奏事者再，面对赐食各一，在朝甫四十有六日云。

关于朱熹绍熙五年“立朝”时间，向来只有此二说，而《行状》“四十日”之说则为后世所普遍引用，其例至多，毋须详举。在我们通常理解中，大致以“四十”是举成数而言。（如陈荣捷《朱子门人》，台北，学生书局，1982，页11）但以传统“四舍五人”的计法言之，不应舍去六日之多，可知此中必有待发之覆。为了解决这一问题，我曾根据陈垣《二十史朔闰表》，逐日排列，参之朱熹奏状及王懋竑《朱子年

谱》，兹将所得结果，简述于下。

《年谱》记朱熹绍熙五年十月己酉"人国门"，这是他从城外浙江亭驿馆进入临安的一天（见附说二），事在十月初二。《庆元党禁》记"十月辛卯人见"即《年谱》所云"奏事行宫便殿"。辛卯为初四日，这是第一次觐见，尚未就"焕章阁待制侍讲"之职，故《年谱》有"面辞待制侍讲"的记载。但次日壬辰，即初五日，《年谱》云：

> 申省辞待制职名，乞改作说书差遣。

这是朱熹通过尚书省再辞待制职名，有《辞免待制改作说书状》（《文集》卷二三）可证。由于辞请最后未获批准，从朝廷方面说，朱熹任职从十月初五日便已算正式开始了。

朱熹《谢御笔与宫观状》云：

> 右臣今月二十一日伏准降到御笔赐臣："朕悯卿耆艾，方此隆冬，恐难立讲，已除卿宫观，可知悉。"臣衰病余年，不知引退，曲蒙圣造，特赐矜怜。臣无任感恩荷圣，激切屏营之至。谨具状奏谢，伏乞圣照。（《文集》卷二三）

据此，则他的"焕章阁待制侍讲"职位在闰十月二十一日正式解除，任期止于闰十月二十日。从十月初五日到闰十月二十日，恰恰是四十六日。《庆元党禁》的记载，根据在此。

但《行状》"立于朝者四十日"之说是不是约取四十六日为整数而来呢？是又不然。他的《谢御笔以次对系衔供职奏状》云：

右臣十月初十日准御前降到御笔一封付臣，今臣勿复牢辞次对之职。臣昨以新除恩命，超躐异常，累具辞免，日望开允。岂意仰勤圣主亲御翰墨，俯赐褒谕，令勿牢辞。疏贱小臣分不当得，拜受伏读，不胜恐惧。谨已仰遵圣训，系衔供职外，谨具奏闻，伏乞睿照。（《文集》卷二三）

按：《奏状》中“昨以新除恩命”之“昨”字与“前”字同义，不可作后世“昨日”解，此一用法在他的奏状屡见不鲜，特予标出，以免误会。据此，则朱熹本人接受待制侍讲的职位实始于十月初十日丁酉。《年谱》也说：

丁酉，奉御笔不允，乃拜命，系衔供职。

又《年谱》在壬辰（初五日）至丁酉之间，全无记事，可知这五天中间他一直在待命，并未就职。所以从他本人的立场说，他是在十月十日才“拜命”的。他对于辞受进退，一丝不苟，故黄榦《行状》必是依照他自己生前的说法从十月十日算起，至闰十月二十日仅得四十一日。举成数言，故曰“立于朝者四十日”。

由此我们可以得到如下的结论：“四十日”与“四十六日”二说分别从不同的计算法而来，前者绝不是后者的“整数”。

朱熹绍熙五年受召入朝，十月初二日入临安，闰十月二十七日，从北关解缆返建阳考亭（见附说三），先后在临安共五十六日。此外尚有一事须附带辨明者，《年谱》绍熙五年闰十月有一条云：

戊辰入史院。

其下备引《语类》之文。据《考异》，此条乃从旧本而来。今按之《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》，未见有“戊辰入史院”之记载。戊辰为闰十月十一日，而考之朱熹《辞免兼实录院同修撰奏状一》云：

> 右臣今月十四日准尚书省劄子，奉圣旨差臣兼实录院同修撰者，臣闻命震骇，不知所为。（下略。《文集》卷二三）

则他入史院当在十四日辛未。旧谱或《语类》即便有“戊辰”的记载，也不可从。王懋竑《年谱》及《考异》均无一字及于此奏状，殊属疏漏。

附说二：六和塔与浙江亭

《朱子年谱》中“及至六和塔，永嘉诸贤俱集，各陈所欲施行之策，纷然不决”，是一段很重要的纪事。但朱熹既已至临安城外，何以先在六和塔与“诸贤”相聚，争论不休？“诸贤”又何以预知他至六和塔的时间而群集于此？此事关系不小，故不避繁琐，详考于下。

潜说友《咸淳临安志》“六和塔”条略云：

> 在龙山月轮峰，即旧寿宁院。开宝三年（970）智觉禅师延寿，始于钱氏南果园开山建塔，因即其地造寺，以镇江潮。……后废。已而江潮汹涌，荡激石岸，舟楫沉溺。至绍兴二十二年（1152）奉旨重造。二十六年僧智昙捐市钱及募檀越，因故基成之，七层而止。自后潮为之却，人利赖焉。（卷八二《寺观八》）

同书“慈恩开化教寺”条云：

开宝三年吴越王就南果园建寺，造六和宝塔，以镇江潮。宣和毁于兵。绍兴二十二年北僧智昙以衣钵募缘重造，十载始成。隆兴二年（1164）赐今额，有秀江亭、金鱼池。（卷七七《寺观三》）

此两条记载详略互见。其神话部分可以不论，但有两个事实和此处讨论有关：一、塔在龙山月轮峰；二、塔（与寺）重建完成已在孝宗即位以后。六和塔的地理位置既明，我们便不能不怀疑朱熹何以在长途跋涉之余，征衫未卸，即登峰至六和塔与“永嘉诸贤”相聚？特别是朱熹早在淳熙十五年见孝宗时便已患严重的“足疾”，不良于行；孝宗也说：“朕亦见其跛曳。”（《宋史·道学朱熹传》）而且绍熙五年入都，他向宁宗面辞侍讲时也说：

独恨病衰足弱，拜起艰难。（《文集》卷二三《辞免待制侍讲面奏劄子》）

可知他的“足疾”始终未愈；当面请辞，更不可能打诳语。连“拜起”都有困难的老人，更如何能在几天之前攀登六和塔？更有进者，当时六和塔是很难登的一条路。《咸淳临安志》“六和塔”条引有李宗勉（开禧元年〔1205〕进士，见《宋史》卷四〇五本传）《题秀江亭》诗云：

经行塔下几春秋，每叹无缘到上头。今日登临方觉险，不如归去卧林丘。（卷八二《寺观八》）

秀江亭即在寺内，已见上引“慈恩开化教寺”条。读了“登临方觉险”之句，我们已可百分之百断定，衰年病足的朱熹绝不可能在下车或解舟之后便立即先登六和塔。然则《年谱》“及至六和塔”之语又将怎样理解呢？考《宋史·留正传》记他绍熙四年因争姜特立事而“出舍于郊”云：

> 正待罪六和塔。

但同书《赵汝愚传》记他庆元元年被劾而出城待罪则说：

> 汝愚出浙江亭待罪。

这是同一时期发生的宰相辞职“待罪”事件，因此我们必须一考“浙江亭”在何处。周琮《乾道临安志》有一条云：

> 浙江亭，《祥符旧经》云：在钱塘旧治南，到县一十五里。（卷二《历代沿革·亭》）

“祥符”即大中祥符年号（1008—1016），则浙江亭至迟在真宗时已存在。施谔《淳祐临安志》云：

> 樟亭驿，晏殊《舆地志》云：在钱塘县旧治之南五里，今为浙江亭。（卷七《馆驿》。下面并引有白居易等人咏樟亭驿诗，从略）

晏殊（991—1055）也是真、仁朝人，可知浙江亭原为唐代樟亭

驿，宋初才改今名。这使我们确知浙江亭是政府的驿馆，所以宰相可在此“待罪”，以便随时准备离去。但更重要的是吴自牧《梦粱录》的记载：

> 樟亭驿，即浙江亭也，在跨浦桥南江岸。凡宰执辞免名，出居此驿待报矣。（卷一〇“馆驿”条）

这条资料清楚地告诉我们，南宋有一条不成文的规定，即宰相辞免时期往往“出居”浙江亭“待报”。事实上，这一习惯沿自北宋；北宋宰执辞免都出居汴京城外的观音院“待罪”。（见王明清《挥麈后录》卷六“曾文肃为相首末”条）考证至此，赵汝愚“出浙江亭待罪”的问题已完全解决了，原来他是在“驿馆”等候皇帝的最后决定。赵汝愚如此，则留正“待罪六和塔”也可类推。这样一来，“六和塔”必须另作理解，但只有两种可能性：第一、“六和塔”其实是指开化寺，留正住在寺里等待消息；第二“六和塔”已成为塔附近的一个地名的俗称。由于浙江亭在“江岸”，而此“江”只能是钱塘江，则“六和塔”即是“浙江亭”的代号。因此留正也和赵汝愚一样，是在浙江亭驿馆“待罪”。第一种可能性必须假定开化寺如晚清北京的贤良寺，可供官员旅居。但这一假说文献完全无征，不能不放弃。第二种可能性则必须假定浙江亭确在六和塔下不远。“江岸”虽是一个线索，但如此长的钱塘江岸，我们又怎样能断定浙江亭与六和塔的距离呢？然而一个初步的证据居然出现了。周密《武林旧事》卷七引太上皇高宗《德寿宫起居注》云：

> 淳熙十年八月十八日，上诣德寿宫，恭请两殿往浙江亭观潮。

同书卷十又引《张约斋赏心乐事》八月仲秋条云：

浙江亭观潮。

张约斋，名镃，字功甫，庆元元年六月罢司农寺主簿，杨万里《诚斋集》卷三九《谢张功父送近诗集》，即其人。（事迹略见周密《齐东野语》卷三《诛韩本末》、卷二〇《张功甫豪侈》两条及《宋会要辑稿》职官七三之二〇）故此文与《起居注》属于同一时代的作品。由此知浙江亭已成为当时临安名胜之一，上自皇帝下至平民都在八月中旬前往观潮。六和塔既是为“镇江潮”而建，则其地亦必是潮涨最高之处。则六和塔与浙江亭的地理位置已获得初步证实。《德寿宫起居注》同条又提供了第二步的证据。原文有这样一句描述：

自龙山已下，贵邸豪民，彩幕凡二十余里，车马骈阗，几无行路。

我们应该记得，六和塔正是建在龙山的月轮峰上。浙江亭恰恰也在龙山之下，则它和六和塔上下相望，已不难推知。但是到现在为止，六和塔之名仍然还没有与观潮发生直接的关系，所以第二种可能最多不过是一种合理的推论而已，还没有达到证实的地步。我们需要第三步的证据才能彻底解决这个问题。这个证据我终于在《梦粱录》中找到了。吴自牧在卷四《观潮》一条说：

每岁八月内，潮怒胜于常时，都人自十一日起，便有观者，至十六、十八日倾城而出，车马纷纷，十八日最为繁盛，二十日

则稍稀矣。十八日盖因帅座出郊，教习节制水军，自庙子头直至六和塔，家家楼屋，尽为贵戚内侍等雇赁作看位观潮。

这真是一条绝妙的证据，和《德寿宫起居注》的描写配合得天衣无缝。《起居注》的“自龙山以下”即是《梦粱录》的“直至六和塔”；至于一自龙山起，一至六和塔终，则是由于观测的位置恰好相反。更重要的是此处“六和塔”与“庙子头”一样，只能作地名解，绝不可能是指龙山月轮峰上的镇潮塔。观潮必在最近江水之处，因此沿岸楼屋都为人租作观潮的座位。这一观潮人群绝不可能从江岸向后推移，离潮水越来越远，直到攀登月轮峰为止。“六和塔”一词指塔下沿岸地区，由塔名引申为地名，至此已毫无可疑。因此我们可以心安理得地说，浙江亭位于六和塔地区之内，绍熙四年留正“待罪六和塔”也是在驿馆等候光宗的批旨，与赵汝愚“出浙江亭待罪”先后如出一辙。最后我还可以再增一条有力的旁证。叶適《施公墓志铭》曰：

淳熙十五年，知枢密院事施公师点引疾辞位……径出六和塔俟命。（《水心文集》卷二四）

知枢密院事是执政大臣，与上引《梦粱录》“凡宰执辞免名，出居此驿待报”之说全合。“六和塔”即指浙江亭，可谓铁案难移了。这才是永嘉诸贤出城迎迓朱熹而展开论辩的所在。

附说三：灵芝寺与北关

朱熹入临安的经过既已考证清楚，他怎样出临安也应该有所交代。我在正文中说，《与刘德修》书中“北关之集，风流云散”一语表

达了他对于理学僚友送别会的无限感慨，现在我必须说明这一论断的根据。但他究竟从何处启程，认真讨论起来，则比治理乱丝还要复杂，因为其中不但涉及他在临安四五十天的住处问题，而且也与他离开临安的日期纠结在一起。兹就考证所得，陈述于下。《朱子年谱》绍熙五年闰十月戊寅（二十一日）条引旧谱曰：

> 戊寅，韩侂胄遣内侍王德谦，对内批付下，先生即附奏谢，仍申省乞放谢辞。得旨免谢，出灵芝寺，遂行。

从字面说，“出灵芝寺，遂行”，似乎他离开灵芝寺便上回途了。所以我们首先要考灵芝寺在何处？何以他从此寺出发？《咸淳临安志》卷七九《寺观五》云：

> 灵芝崇福寺，在涌金门外。……绍熙元年四月，二年三月、五月，孝宗皇帝数临幸，御小车至斋堂饭僧。坐方丈良久，命主僧法光就寺日施食，月给内帑钱。光遂西湖创堂，扁曰“依光”，中设御座。又塑千手眼观音像，作水陆大斋所于寺之西偏。

据此，则灵芝寺大事扩建恰是朱熹入都前一两年才完成的。那么他在朝四十余日是不是都住在此寺呢？这一可能性是存在的，但也有困难。这一点涉及当时临安寺观的功用及官员和旅客的居停问题，值得略作探索。《西湖老人繁胜录》“混补年”一条记：

> 诸路士人比之寻常十倍，有十万人纳卷，则三贡院驻着诸多。士子权借仙林寺、明庆寺、千倾寺、净住寺、昭庆寺、报恩

> 观、元真观。太学、武学、国子监，皆为贡院，分经入试。每士到京，须带一仆；十万人试，则有十万人仆，计二十万人，都在都州北权歇。盖欲入试近之故也。可见都城之大。

此条本身即为一重要社会与文化史料。但由此可知寺观确可以短期寄居。我曾检查《咸淳临安志》（卷二五、二六两卷），七所寺观之中，六处都在城内，而且有两处是在“礼部贡院”附近（净住院与元真观），只有昭庆寺似在涌金门外（卷七九“大昭庆寺”条）可证引文中“入试近”的说法是完全可靠的。叶绍翁《四朝闻见录》丙集“来子仪”条云：

> 来子仪与周洪道（按：必大）实布衣交。洪道既为枢使（按：淳熙十一年必大由知枢密事进枢密使），子仪入都访洪道。洪道馆于嘉会门外表忠观，欲因闲荐之于上，特奏假。

这是大臣可馆其访友于表忠观之证。但表忠观是朝廷特为维护吴越王钱氏坟庙而建，与一般寺观又稍有不同，详见苏轼为赵抃（1008—1084）代撰《钱氏表忠观碑》（《经进东坡文集事略》卷五五）。由于碑文曾为王安石所激赏（见《碑》末郎晔注引《满真子诗话》），此观也因而特别著名。表忠观位于城南龙山，绍兴间曾重新修建（《咸淳临安志》卷七五），所以可以招待访客。从以上二例，我们可以假设朱熹有住在灵芝寺的可能。

但这一假设也有不可克服的内在困难。第一，入都考试的士人和偶来一游的访客暂时寄居寺庙，这是不难理解的。朱熹此来则有正式职位；他是准备长期定居在临安的，不可与上引二例混为一谈。第

二，他的正式职位是焕章阁待制侍讲，他上任后并建议，每天早晚都进讲。（见《年谱》绍熙五年十月辛丑受诏进讲《大学》条）据斯波信义所重构南宋杭州城市图，宫城在东南角，涌金门则在西边并处于杭州南北的中段。朱熹如从灵芝寺到宫中侍讲，他必须先由西而东横跨全城；然后再折而向南，走全城之半。（见《宋代江南经济史の研究》，东京，1988，图一《宋杭州经济中枢》及图二《杭州の官绅区、军营区》，页342—343）这样的往返对于六十五岁而又有足疾的朱熹是很难想像的。第三，吴自牧《梦粱录》卷一〇“诸官舍”条云：

> 侍从宅，在都亭驿。

同卷“馆驿”条云：

> 都亭驿在候潮门里泥路西侍从宅次，为馆伴外国使人之地也。

候潮门是杭州东门之一，即在皇宫外东北角，所以淳熙十年八月十八日孝宗伴高宗浙江亭观潮便从候潮门出城。（见周密《武林旧事》卷七）据《咸淳临安志》卷首《皇城图》，都亭驿在皇城之北与候潮门甚近，侍从宅的位置由此可定。朱熹的焕章阁待制正是侍从官，他在《辞免待制改作说书状》中说：

> 熹已仰体圣意，不敢力辞讲筵职事。第以未得进说，先受厚恩，万一异时未有报效，而疾病发作，不可支吾，遂窃侍从职名而去，则熹之愚，死有余罪。（《文集》卷二三）

他既是侍从官，则自应住在皇宫之北的侍从宅，这才可以早晚都入宫进讲。有此三层理由，他立朝四十日似不可能寄居涌金门外的灵芝寺。

第一假设既不易成立，我们也可类比六和塔而立第二假设，即灵芝寺因新经扩建，遽显声名，已成涌金门的代称，故“出灵芝寺”即出涌金门之意。此说亦非无据。何澹《灵芝寺记》云：

> 沿湖古刹相望，以得湖之多为胜。既胜矣，而去城远，则人倦游焉。灵芝附城瞰湖，湖缭其三一，走城闉不百步，都人士足相踵也。（《咸淳临安志》卷七九“灵芝崇福寺”条所引。按：《志》称何澹为“参政”，则此《记》当作于庆元二年至六年之间。）

寺即在涌金门外不及百步，而游人又如此之盛，则当地人以灵芝寺代替涌金门，也未尝不可能。又《淳祐临安志》卷七《桥梁》节记城西诸桥有“灵芝寺桥”一名，这必是涌金门附近的桥，则“灵芝寺”已成一地名的可能性更增加了。但是我们毕竟找不到像“六和塔”那样的证据，可以断定灵芝寺也变成了小地名。且史学方法不允许滥用类比（analogy），除非另有文献根据，两个个体事实之间是否有共同性是不能仅靠类比来建立的。所以这第二个假设也不得不暂时放置一边。

最后让我提出第三个假设，以解开“出灵芝寺”之谜。我既发现了“侍从宅”的存在，而朱熹又是所有侍从官中德高望重的一位，他在任待制期间必住官邸，应该是可以断定的。但是“出灵芝寺，遂行”也是当时的记载，我们也没有足够的理由予以否认或另作别解，那么剩下来的只有一种可能，足以解决这一文献上的矛盾，即他在解除了待制职务后即迁出侍从宅而暂时寄居灵芝寺，然后再从灵芝寺启程。

这里马上涉及他在辞职后何时从官邸迁至灵芝寺，又何时“出灵芝寺”的时间问题。他在《谢御笔与宫观奏状》及《乞放谢御状》（均见《文集》卷二三）两件公文中都说“今月（按：闰十月）二十一日”收到御笔除宫观的批旨，我们可以假定这两《状》都是当天上呈的。《乞放谢辞状》是申尚书省的，必须等候批示可否免去向皇帝辞谢一道手续。所以他从侍从宅迁入灵芝寺似不能早于二十二日。王懋竑考证此事说：

> 按《文集》（即上引两状），朱子以二十一日戊寅奉御批，具状奏谢，即申省即放谢辞。奉旨与放谢辞，即已起发前路，听候指挥。是启行当在二十三四日间也。（《考异》卷四闰十月壬午条）

王氏的推论似甚细致，但未免太紧促，因为他没有想到朱熹有迁出侍从宅的一层曲折，更不知“出灵芝寺”后还有在北关外驿馆候船的一段过程。姑且假定他在二十一日写了上述二《状》之后于次日即移居灵芝寺，等候尚书省答复，又假定尚书省得《状》后立刻请示皇帝，这一公文往来最快也需要两三天的时间。依此推算他在灵芝寺收到尚书省“得旨免谢”的回音似不能早于二十三四日。所以我想推后一天，把他“出灵芝寺”定在二十四五日，较为合理。

为了证实第三假设，我最后竟无意中获得了已失之眉睫的绝佳证据，即叶绍翁“庆元党”那条很长的笔记。其中有一句话说：

> 文公之去国，寓西湖灵芝寺，送者渐少，惟平江木川李君杞，独从容叩请，得穷理之学，有《紫阳传授》行于世。（《四朝闻见录》丁集）

此证之所以绝妙，因为它同时解答了两个最具有关键性的疑问：第一，朱熹确是在“去国”时才寄寓灵芝寺的；在此之前他当住在侍从宅官邸，也间接得到了证实。第二，他住在灵芝寺的时间至少当有三天，否则李杞何能“从容叩请，得穷理之学”？虽说势利之交的人已不再来送行，但一定程度的酬酢仍是免不了的。所以上文定他二十二日迁入灵芝寺，二十五日离去，是很合理的推测。由此言之，第三假设已不是假设而应视为事实了。

朱熹在别后与友人信札中曾有一次提及灵芝寺，而且其内容也很丰富，值得稍作检视。《与李季章书》第四通的前半段是他为李季章所写的一幅字及题跋，原文如下：

> 平生少年日，分手易前期；及此同衰暮，非复别离时。勿言一樽酒，明日难重持；梦中不识路，何以慰相思！
>
> 史院同僚饯别灵芝，坐间或诵此言。李季章见谓，平生亦甚爱此，盍书以见赠？予谓“如仆乃知此味，季章未也，胡亦爱此耶？”既而思之，解携之际，但有一人衰暮，便足令满座作恶，乃知隐侯之言犹有所未尽也。因并书以寄，季章以为如何也？（《文集》卷二九）

先说李季章其人。季章即李壁（1159—1222），父焘为著名的史学巨擘，此时不过三十五岁，故朱熹说他还不到识此诗真味的时候。此书下幅有云：“衡阳之讣，闻者伤叹，况吾人相与之厚耶！”此明指赵汝愚之死，可知此书作于庆元二年正月以后，跋语乃回忆一年多以前饯别的往事。

“史院同僚饯别灵芝”一事，可证当时临安的公私宴会在寺庙中

举行已成一般风气。吴自牧《梦粱录》卷一九“四司六局筵会假赁”条云：

> 欲就名园异馆、寺观亭台或湖舫会宾，但指挥局分，立可办集，皆能如仪。

此条记载今得灵芝之宴为例证，更无可疑。朱熹在闰十月十四日曾除命兼实录院同修撰（见《文集》卷二三《辞免兼实录院同修撰奏状》两篇），所以史院同僚送别乃是公宴性质。然则何以必假灵芝寺设宴？这当然是因为朱熹在此下榻，而又有足疾，不良于行之故。所以即使没有《四朝闻见录》所提供的佳证，此《与李季章书》也已可当作朱熹行前曾寄居灵芝寺的旁证。他行前既有饯别活动，又有讲学余隙，决非一二日可了，王懋竑说他二十三四日即启程，与当时实情决难吻合。

《与李季章书》的重要性尚不止此，它是透露出朱熹临行前心境的惟一文件，此即开端所写的一首诗及跋语。“座间或诵此言”者也许便是他本人，所以季章才向他索书。这是沈约《别范安成诗》，见《文选》卷二〇；“隐”是沈约的谥号，故曰“隐侯”（见《梁书》卷一三《沈约传》）。无论诵者是谁，此诗恰好表达了他的内心真实感受，则由“如仆乃知此味”一语可定。他此次以“衰暮”之年，败兴而归，正式与政治生涯告别，今后在梦中也不会再入都了。沈诗的苍凉自然使他低徊不已。一个月后他给刘光祖信中所谓“北关之集，风流云散，甚可叹也”，也是同一心境的延续，不过前者偏指个人，后者涉及理学集团的全体而已。史院饯别或即在“出灵芝寺”的前夕，因为诵此诗者很可能由“明日难重持”句而即景触机。

朱熹别后与季章书不下九通（《文集》卷二九共四通，卷三八共

五通），起绍熙五年，迄庆元四年，皆斑斑可考。而且书中都涉及时事，毫无顾忌。这里引起一个关于李季章的疑问，不能不借此机会予以澄清。《宋史》因他在开禧时曾为韩侂胄草出师诏，讥其有“附会之罪”（卷三九八“论曰”），何以朱熹先后四五年中对他始终信任不衰呢？李壁虽不在理学集团之内，但当时在朝理学家和他交好者甚多，可于朱熹诸函中见之。他对朱熹尤为敬仰，故宁宗以内批逐熹，他曾提出严厉的批评。他在奏文中说：

> 陛下始初临御，召熹劝讲，闻者无不兴起。盖以熹海内鸿硕，学术醇正，足以辅导圣质，开广德心。……熹日入朝，温恭守道，爱君忧国，造次弗忘，间有论奏，词气忠恳，不失臣子之礼。今在朝甫四旬，得望清光，密输忠款，未数数也，而命忽中发，不由中书。何陛下始者召之之勤，而今者去之之亟也。祖宗立国，全在纪纲维持，命令必由三省，墨敕专行，乃是衰乱之事。陛下始初清明，岂得效尤侧僻，尽弃家法？（引自真德秀《李公（壁）神道碑》，《真文忠公文集》卷四一）

朱熹之逐，理学集团中人上奏抗论者极多，但出自圈外的反对声音，则以壁此奏最为义正词严。所以我特别引几句在这里，以供参证。大概由于他未直攻韩侂胄，因此才没有受到党禁的连累。真德秀《跋刘静春与南轩帖》云：

> 此静春刘先生（按：清之）与张宣公（栻）帖也。是岁淳熙戊戌（按，五年，1178），眉山参政李公（壁）年甫弱冠，其季今制阃侍郎（埴）十有八年，静春皆以蜀中师表许之。二公果能以文章德

业自著，不负所期。静春不惟知之，又属宣公成就之……前修用心，真可敬仰。（《真文忠公集》卷三六）

张栻对李氏兄弟是否曾“成就之”，今不可考，但这也许是李壁敬重朱熹与同情理学集团的一个远因。宁宗嘉定四年（1211）诏书说李壁“处群小横流之中，而有阴扶善类之意；当大权倒植之际，而有密制元恶（按：指韩侂胄）之谋”。（《神道碑》引）大致与事实相去不远。开禧时叶適也有《寄李季章参政》诗（《水心文集》卷七），对他期许备至，更可见其人与理学家之间的关系始终是融洽的。

以上论李壁之事并非全属节外生枝。除了说明朱熹何以对李壁始终不胜其拳拳之意外，我还想借此澄清有关本书下篇的一个主要论点：即理学集团与官僚集团在孝、光、宁三朝交替之际互争政权的不断激化。这一激化在宁宗即位后达到最高点，李心传所保存的“伪党五十九人”及“攻伪学人”（三十六人）两张名单，大致代表了两大集团向两极分化的最后结果，虽然其中个别人物尚有斟酌的余地。（此二名单皆收入樵川樵叟《庆元党禁》中）但是这绝不意味着当时朝廷上士大夫不归于杨，则归于墨，人人都可以划入两大集团之内。事实上，在位士大夫中仍不乏独立于此二集团之外者，李壁即是一个重要的例子，虽然他的政治同情偏向理学集团一边。另一个典型人物则是倪思（1147—1220）据叶適的分析，倪思在周必大、赵汝愚执政时期不肯依附理学集团，甚至对人人景仰的朱熹也仅以平常眼光看待，以致引起在位理学家的怀疑。陈傅良、章颖都曾论劾过他。但在韩侂胄权势薰天之际，他也同样不稍迁就，并面叱韩的说客刘德秀曰：“从赵公者皆一时之杰，吾犹不肯轻附，尚尔之从耶!”（魏了翁《鹤山先生大全集》卷八五《倪公墓志铭》所引）叶绍翁也说他“于韩、赵皆无所

附"。(《四朝闻见录》丁集"科举为党议发策"条)开禧二年李壁为参知政事,设法召他入朝,正是因为敬重他特立独行的品格。(亦见《墓志铭》)所以我们不能将两大集团的激化无限扩大,误以为"道学结局"后依然在位的士大夫都必然是韩侂胄的党徒。至少朱熹没有如此看待李壁,否则便不会一直和他保持密切的联系了。《宋史》作者致疑于李壁和李心传将倪思列入"攻伪学人"之中,都不免为狭隘的党见所误。全祖望特将倪思从名单中删去,便是有意纠正这一偏见。(见《宋元学案》卷九七)这一点对于本书论旨提出了进一步的澄清,但非正文的结构所能容纳,故附识于此。

朱熹借居灵芝寺的经过大致如上,接着还有"北关之集"的问题。王懋竑《朱子年谱考异》卷四云:

> 《年谱注》亦分为二条:"有旨除宝文阁待制、与州郡差遣,遂行;道除知江陵府,辞。"朱子以戊寅奉御批,己卯、庚寅(按:当作"辰")间已行,至壬午乃除宝文阁待制,是亦道涂也。"遂行"二字误,今删去。

前引王氏考证,他断定朱熹在闰十月二十一日(戊寅)奉御批后,二十三四日(庚辰、辛巳)当已启行。此处说"己卯、庚辰已行"则又提前至二十二三日了。可见他对于启程究在何日并无定见,但坚持一个原则,即必在二十五日(壬午)之前。为什么他坚持这一点呢?因为他深信"出灵芝寺,遂行"便是已上回程,壬午(二十五日)"有旨除宝文阁待制,与州郡差遣"也是在途中收到的。他删去此处"遂行"二字是因为朱熹不应"遂行"两次。从字面上说,王氏解决了两次"遂行"的矛盾,似甚精密。但按之朱熹在离去前的实际

活动，王氏以“出灵芝寺，遂行”为启程是不能成立的。让我们先引朱熹《辞免宝文阁待制与郡状》中的一段原文：

> 右熹昨者恭奉御笔除熹宫观，续准尚书省劄子，奉圣旨与放谢辞。熹即已起发，前路听候指挥。至二十五日晚又准尚书省劄子，奉圣旨除熹宝文阁待制与州郡差遣。（下略，见《文集》卷二三）

前已指出，他收到尚书省“与放谢辞”劄子最快也要在闰十月二十三四日。《状》中“即已起发”当指二十四或二十五日“出灵芝寺”，但二十五日晚他又收到尚书省传达“除宝文阁待制与州郡差遣”的劄子，这时他不可能已在途中。王懋竑似未注意《状》中有一个“晚”字，以为这是尚书省在二十五日所发的公文。其实“二十五日晚”是朱熹自述收到劄子的时间。尚书省不可能在晚上办公，所以劄子必是白天赶成，当晚便送到了他的手中。这时他虽已离开灵芝寺，但必仍在临安城外候船启程。为什么宁宗在二十一日内批与宫观之后，又在二十五日有除待制与差遣之旨呢？这当然是因为此案曝光之后引起轩然大波，朝臣抗议者太多，故皇帝不得不再颁除命，以缓和朝论。《庆元党禁》中有以下一段记事，恰可补《年谱》之疏：

> 二十一日侂胄使中使王德谦封内批以授熹，熹即附奏谢，遂行。二十二日给事中楼钥封还录黄，舍人邓驲面奏，乞留熹，上许除京祠，已而不下。二十三日起居郎刘光祖又言之。二十四日中书舍人陈傅良再封还录黄。二十五日有旨，除熹宝文阁待制与郡，刘光祖再上疏留行，不报。楼钥再封还录黄。二十七日有旨，已降指挥。

此段第一句中"遂行"两字不可能指二十一日当天便离开临安，上面已分析过了；故它或指迁出侍从宅，或指数日后从北关启程。但重要的是二十二日起朝臣一系列的挽留活动，这必在朱熹尚未成行之前。其中"二十五日有旨，除宝文阁待制与郡，刘光祖再上疏留行"一语，尤为当天他仍未登舟的确证。否则光祖如何能在他已去之后，尚"上疏留行"？所以我在上面所提出的第三个假设，得到《庆元党禁》此条的支持，已可视为初步证实了。只有如此，"史院同僚饯别灵芝"、"出灵芝寺"、"北关之集"和"二十五日晚又准尚书省劄子"，这四件事才能一一安排进他从被逐至启程的时序之内。因此他登舟最早也要在二十六日，甚至可以迟到"已降指挥"的二十七日。

那么二十五日晚朱熹究竟身在何处呢？我现在可以比较有把握地回答：他在临安北关之外的驿馆中。《梦粱录》卷七"杭州"条云：

> 城北门者三：曰天宗水门；曰余杭水门；曰余杭门，旧名"北关"是也。盖北门浙西、苏、湖、常、秀，直至江淮诸道，水陆俱通。

《咸淳临安志》卷一八"城廓城北"条也说：

> 余杭门，俗呼北关门。

北关外是水陆交通最繁盛的地方，所以也设有官方驿馆。《淳祐临安志》卷七"馆驿"条（《咸淳临安志》卷五五同）云：

> 北郭驿亭，旧在余杭门外北郭税务侧。

当时一般高级官吏请辞也往往在驿馆住下以待朝命，正如宰执之在浙江亭。楼钥《黄公（裳）墓志铭》云：

> 书再上不报，即移疾关外，待命兼旬。闻孝宗遗诏，亟入临。（《攻媿集》卷九九）

魏了翁《倪公（思）墓志铭》亦云：

> 章司谏（颖）劾公……不报。公出关待命。上不得已，畀以近郡……未行，六月孝宗升遐，宁考受内禅。（《鹤山先生大全文集》卷八五）

这两件事都发生在朱熹出关前五六个月。所谓"出关待命"即在北郭驿亭等候朝廷决定，正如留正"待罪六和塔"其实是在浙江亭待旨，此点决无可疑。"出关"则是出北关的简称，朱熹《与彭子寿》书云：

> 请违后一两日即被斥遣久命。出关恰一月，始能达里门。（《文集·别集》卷一）

此书作于庆元元年初，尤为"出关"即出北关的确切内证。

所以朱熹出灵芝寺后，并未立即上路，而是先到北关外的北郭驿亭住一日或二日，等待官船。（他此次"舟行"，已见正文《与郑尚书惠叔》书）我们不清楚当时驿舟运作的实况，但可以断定必须事先接洽安排，绝不可能说走便走。俞文豹《吹剑录》（初录）云：

李文简焘（1115—1184）除侍读，赋诗曰："明年七十吾归矣，预置北关门外船。"至冬一疾不起。

这是北关门外船必须"预置"的明证。朱熹此行仓猝，在驿馆候船一二日是不足为异的。有两个坚强的理由使我们作此推测：第一，他在二十五日晚收到尚书省劄子，这只有在北关外驿馆才可能。如已舟行一日或两日，我们不能想像有何快船可以赶得上他，何况这又不是一件十分紧急的公文？这可以解释为什么旧谱在"有旨除宝文阁待制，与州郡差遣"之下有"遂行"两字。他二十五日晚在驿馆收到公文，第二或第三天启程，这便与"遂行"的记载完全吻合无间了。王懋竑删去此二字是错误的，因为他不知道有北关的曲折，误以为"出灵芝寺"即是"已行"。第二，朱熹《与刘德修》书中"北关之集"必是指同僚饯别的宴会。他在灵芝寺已接受了"史院同僚饯别"，与他关系更深的友生如刘光祖、陈傅良、章颖等人不可能反而没有饯别的集会。但是由于时间紧迫，所以这个集会改在北关候船期间举行。他如果不在驿馆住一两天，而在"出灵芝寺"后即匆匆上船，"北关之集"便不可能了。而且北关外的饯别集会在当时往往有之。孙逢吉绍熙二年九月以国子司业求去，楼钥《孙公神道碑》记其行云：

两学之士数百人，出祖关外。人谓中兴以来才一再见。（《攻媿集》卷九六）

"祖"即"祖饯"。这是特大规模的饯别宴，所以时人诧为少见，可知人数较少的小规模祖饯在北关外驿馆中则是屡见不鲜的。这条论据可以帮助我们确定"北关之集"的性质。基于以上两个理由，我判断朱

熹至少在绍熙五年闰十月二十五日晚仍住在北关外的北郭驿亭，他大概是二十六或二十七日登舟的。

最后我要严肃地指出，“出关”是南宋政治文化中一个应受特别注目的现象。当时在朝中受挫而去的人对于“出关”都不免别有滋味在心头。姜特立在光宗即位之初被留正逼走，陆游便有《奉送出关二首》，他也和了两首。更值得玩味的则是他的《出关》一诗。诗云：

> 宦路崎岖阅岁华，更无佳思发诗芭。出关便有山林兴，续藁从今渐有涯。（见《梅山续稿》卷二）

细读《梅山续稿》，特立的“山林兴”实远不敌他对“宦路崎岖”的依恋，事详下章，但“出关”在他心理上构成了两个世界之间的分界石，则是十分真实的。朱熹也说：

> 爰自戊申之夏，狼狈出关，杜门空山，盖已无复当世之念矣。（《文集》卷二九《与留丞相》）

戊申即淳熙十五年，这里回忆的是他被林栗与“王党”联手逐出临安的一段往事。但是他经不起“致君行道”的诱惑，终于又有第二次的“狼狈出关”。看了这几句话，再与姜特立的《出关》诗作一对照，我们也许能够接触到他感叹“北关之集”的深处。

三、孝宗晚年部署之二
——擢用理学型士大夫

周必大、留正、赵汝愚三位宰执都是孝宗晚年亲手选定的，他们不但都与理学集团合作得相当融洽，而且也都各尽所能地执行了孝宗的革新计划。这是一个深谋远虑的安排，我们在上一节中已尽力予以论证。现在我们要更进一步阐释另一密切相关的现象，即孝宗自决意内禅时起，同时也亲自擢拔了不少重要的理学之士，后来在光、宁交替的五六年间发挥了关键的作用。这也出于刻意的部署。下面让我们先依时序罗列事实，再作分析。

《宋史》卷二九七《薛叔似传》云：

> 时（按：淳熙十五年正月）仿唐制，置补阙、拾遗，宰臣启：拟令侍从、台谏荐人，上自除叔似左补阙。叔似论事，遂劾首相王淮去位。

周必大《思陵录下》淳熙十五年四月庚寅条载：

> 予奏："礼部阙官，莫差人权否？"上曰："祔庙后尤袤当迁。"因问："有何阙？"予奏："适正说礼部。"上曰："既有学问，便当用。张体仁亦当迁。"（《文忠集》卷一七三）

《思陵录》此条是重要史料，可证尤袤与詹（张）体仁两人是孝宗特别

指名要予升迁重用的。此录淳熙十四年十月壬申还有一条特别关于尤袤的记载：

> 至是（上）复问："谁可为太常？"予奏："论学问该洽，无如尤袤，亦尝议定。但其人短小，众人恐前导时不轩昂。"上曰："此不须管，顾学问如何耳。堪其任则用之。"（《文忠集》卷一七二）

尤袤差一点因为是矮子而失去太常少卿的除命，这是我们以前所不知道的。六个月后孝宗指名"尤袤当迁"，自然与必大的推荐有关。内禅前孝宗因已与尤袤面谈过，更赏识他了，所以任命他兼权中书舍人并兼直学士院，专门负责内禅的"制册"工作。（见《宋史》卷三八九本传）但孝宗曾自动指名要升迁詹体仁一事，叶適《詹公墓志铭》、真德秀《詹公行状》和《宋史》本传都未提及，故《思陵录》的记载尤为可贵。

楼钥《黄公（裳）墓志铭》曰：

> 除国子录。未几，太夫人不幸，宰相以阙官进拟。孝宗怪问："黄裳何在？"因奏其故，特赐钱七十万。甫除丧而趣召。既至，太上（按：指光宗）已登极。（《攻媿集》卷九九）

此事《宋史》本传失载，赖有楼《铭》透露出黄裳在孝宗心中的重要地位；他显然是孝宗晚年部署中不可缺少的一环。"趣召"当在十五年年底，所以他重返都门时光宗已即位（十六年二月）。他初来时除太学博士，进秘书郎，稍后又迁嘉王（按：即后来的宁宗）府翊善，为皇子讲书。《宋史》本传记孝宗语嘉王曰："黄翊善至诚，所讲须谛听之。"

（卷三九三）可见他退位之后仍然密切注视着黄裳的活动。

与黄裳见召的情形相类似的还有刘光祖。上节开端所引真德秀《刘阁学墓志铭》特别强调光祖为“孝宗所擢以遗后人”的“天下第一流”。所以关于此点已毋须再说。《墓志铭》又说：

俄以忠定荐，召。至则光宗已践祚矣。

这句话虽简短，却包含了两个重要事实：第一，他是赵汝愚推荐的；第二，孝宗召他在内禅前不久。

最后一例是罗点。孝宗对他赏识很早也很深，但这里我们只涉及孝宗在内禅前为他所作的安排。袁燮《罗公（点）行状》载：

（淳熙）十五年二月，召赴行在，天子见公，甚喜。（中略）除户部员外郎，五月兼太子直讲。（中略）十月迁起居舍人，避祖讳（按：他的曾祖名“起”），改太常少卿，兼侍立官，直前奏事。（《絜斋集》卷一二）

这一年年底他临时奉使浙西赈荒，十六年正月周必大有与《浙西罗春伯》一劄曰：

某自闻召命（按：指除左相而言），念欲驰问，而短才疲于应务，竟尔未暇。兹勤诲牍，感悚无已。迩日台候复何如？大着力行所学，悉意赈恤，使一道黎庶当歉岁而无流殍，阴功阳报，自应入仪禁近，况主知素厚，人望攸归者乎？即遂吾言，更不切怛。惟几善爱，以对天宠。（《文忠集》卷一九八《劄子十》）

必大此劄所传达的基本上是孝宗的旨意，“主知素厚”、“天宠”等语即其明证。《行状》说：

（淳熙十六年）二月，光宗即位，迁中书舍人。

这当然是必大以首揆的地位执行太上皇事先交付下来的任务。

以上我们从不同的史料中找到六例，都是孝宗在淳熙十五年一年之内亲自指名擢用的理学阵营的成员。其中只有尤袤（1127—1194）一人年逾六十，其余如薛叔似（1221 年卒）、詹体仁（1143—1206）、黄裳（1146—1194）、刘光祖（1142—1222）四人当时都在四十多岁的盛年，罗点（1150—1194）最年少，还不到四十。此外孝宗在同一年还特别选拔了两个人，由于不同的理由，我没有将他们包括在名单中。第一是许及之（隆兴元年进士，1163；1209 年卒），他是和薛叔似同时由孝宗“自除”的左拾遗；攻王淮去位，他是有功的。光宗以后他转而投靠了职业官僚集团，成为反“道学”的有力分子，但在淳熙十五年他确是依附在周必大门下的。第二是朱熹。他被除为兵部郎官，是孝宗有意留他在中枢，但受阻于林栗的弹劾。如果加上许、朱，则孝宗此年先后亲擢的人选竟达八例之多。我曾遍检有关史传，绝未发现孝宗在淳熙十五年前有过类似的举动。真德秀说孝宗擢“天下第一流”人才“以传圣子神孙”，确是有据之言。从本章的观点说，这正是他退位前政治部署的绝好证据。一二孤立之例可以出于偶然，但大批同质事象集中在短时间出现，则指向一个有目的的设计。孝宗亲擢理学之士和他安排周必大、留正、赵汝愚执政显然是互相配合的行动。

前文指出，孝宗退位前所亲自擢用的六人都出于理学集团。但此六人在哲学史或思想史上是绝对找不到的。以下我将逐一澄清他们与

理学的关系。限于篇幅，所论力求精简，但取足以证成论旨，并非为每人作一篇思想提要，这是必须声明的。

一、尤袤

《宋史·尤袤传》（卷三八九）曰：

> 袤少从喻樗、汪应辰游。樗学于杨时，时，程颐高弟也。方乾道、淳熙间，程氏学稍振，忌之者目为道学，将攻之。

以下是他极力向孝宗为“道学”辩护的话，已引在上篇第七章《朱熹时代的党争》节中，兹不重出。《宋元学案》将他列在《龟山学案》（卷二五）中完全是根据师友渊源。其实他在南宋并不以理学著称，而是与杨万里、范成大、陆游齐名的诗人。但由于早年的理学薰陶，他与同时理学家如朱熹、陆九渊都保持着长期的友好关系。朱、陆两集中都有给他的信，兹不具引。他的诗文早已散失，今本《梁谿遗稿》不过是一些偶存的佚篇而已。但即便在这一点点残简中，便有三篇与朱熹有关：第一是《送朱元晦南归》诗（卷一），对于白鹿洞讲学颇致推挹。第二是淳熙八年《朱遗年诗集序》，逢年名槔，即朱熹之叔。《序》末云：

> 先生有兄曰韦斋……韦斋之子南康使君，今又以道学倡，其诗源远而流长，信矣哉！（卷二）

这两篇作品都写在他与朱熹共同推行荒政的时期，其时他提举江东常平，熹则知南康。第三是《与吴斗南书》：

> 顷得吕东莱所定古易一篇，朱元晦为之跋，当以版行，乃与左右所刊吕汲公古经无毫发异，而东莱不及徵仲尝编此书，岂偶然同耶！（同上）

朱熹《答尤尚书袤》（《续集》卷五）与他讨论程门弟子事迹及张栻文集甚详细，可见他平时对理学家著作是密切注意的。吴斗南名仁杰，以治《易》与《汉书》知名当世，但也是理学界的一员，与朱、陆同为论学之交。陆九渊曾和他讨论《易》与“理”的关系（《象山集》卷一五《与吴斗南》）；朱熹更劝他“且收拾身心，向里作些功夫”。（《文集》卷五九《答吴斗南》第四书）所以尤袤虽不专治理学，生平过从最密的则多为理学家。至于他在政治立场上属于理学集团，前面已屡屡提及，不须再说了。

二、薛叔似

《宋史》（卷三九七）本传说：

> 叔似雅慕朱熹，穷道德性命之旨，谈天文、地理、钟律、象数之学，有稿二十卷。

但薛季宣是他叔父，他应该算是永嘉之学的传人。他在太学进修的时期，季宣有《答象先侄书》云：

> 尚须力自勉励，毋以时学而小之。得失付之于天，务为深醇盛大，以求经学之正。讲明时务，本末利害，必周知之；无为空言，无戾于行，则前辈之事，何远之有？（《浪语集》卷二五）

他早年曾得叔父的训诲，此为确证。但是他并不存门户之见，除朱熹之外，他与陆九渊也颇多学问上的交流。九渊前后给他写过三封信，其中之一专门讨论当世学人与王安石之学。（《全集》卷一三《与薛象先》）从语气看，他们似相知甚深。叔似早在太学时期也与杨简（1141—1226）订交，并向叔父季宣郑重推介其人。季宣《抵杨敬仲简》云：

某景向有年矣。侄子每自庠序归省，辄能具道问学之妙，行谊之美，及所以提诲之甚宠。顾以未尝识面为恨。（《浪语集》卷二五）

这封信也充分反映出叔似求道心切，转益多师的性格。朱熹向不轻易称许人，他在《答陈同甫》第十二书中说：

不知象先所论与此如何？向见此公，差强人意，恨未得款曲尽所怀耳。（《文集》卷三六）

这算得上是很高的评价了。

三、詹体仁

叶適《詹公墓志铭》说：

公少从建安朱公学，得其指要。已而遍观诸书，博求百家，融会通浃。（《水心文集》卷一五）

叶適与体仁为至交，其言必信。真德秀《詹公行状》曰：

> 父忸弱冠有异材，乡举第一，与五峰胡先生（宏）、屏山刘先生（子翚）游，相好也。（《真文忠公集》卷四七）

据《宋史》本传，德秀早年游于其门（卷三九三），则所言自是第一手证据。体仁既出自理学之家，又是朱熹门人，他的理学家身份已不必再有所论证。但是在朱熹门人中，他具有两点特色，却不能不为之拈出。第一是他卫护师门的情绪十分强烈。淳熙十三年陈亮致朱熹书云：

> 比见陈一之国录，说张体仁太博为门下士，每读亮与门下书，则怒发冲冠，以为异说；每见亮来，则以为怪人，辄舍去不与共坐。（《陈亮集》增订本，邓广铭点校，卷二八《又丙午复朱元晦秘书》）

前引周必大不满朱熹门人的话，不知是不是与他有关。朱熹答书却无一字责及体仁，但以"是非毁誉，何足挂齿牙间"一语敷衍过去。（《文集》卷三六《答陈同甫》第十一书）第二是他的政治活动能力最强，朱熹与权力世界之间的沟通，他往往发生媒介作用。如前章之末引《答刘晦伯》书即一显例。林栗攻击朱熹"妄意要津，门生迭为游说政府"（见《道命录》卷六所引劾状），虽必有夸张，恐怕多少与体仁有点关系。《语类》记蔡元定被捕事云：

> 闻蔡留邑中，皆詹元善调护之。（卷一〇七《内任·丙辰后》）

这是他的政治活动本领的一种表现。朱熹淳熙十一年与陆九渊书云：

元善爽快，极难得，更加磨琢沉浸之功乃佳。（引自《象山全集·年谱》）

我可以毫不迟疑地说，在“外王”领域内，詹体仁是朱熹的最重要和最出色的门人。

四、刘光祖

真德秀《刘阁学墓志铭》论光祖的学术取向曰：

尝谓苏、程二氏之学，其源则一，而用之不同，皆有得于经术者也。又道学之论方哗，人谓公师友眉山，非为伊、洛地者。公独反复恳叩，为上言之。盖将协和朝廷，调一议论，培宗社之脉，厚荐绅之风。推公此心，使当元祐时，必能销洛、蜀之争；使获用于庆元，必无党论排轧之祸。（《真文忠公文集》卷四三）

这一段记述抉出了他的学术真源。他是蜀人，早年从苏学入门是极其自然的。“师友眉山，非为伊、洛地者”一语即在点出他最初属于“苏学”，而非“程学”的系统。关于这一点，他在震动一时的《论道学非程氏私言疏》中也有清楚的陈述。他说：

臣本蜀人，为学自有原本；介在朝序，与人亦无亲疏。但以终岁之私忧，首为明主而别白。方今道学，伊、洛为宗，实非程氏之私言，出于《大学》之记载。《大学》之教民，明德为先，其间举诗人之言，遂有道学之目；曰如切如磋者，道学也。然则臣所谓以居仁由义为道，以正心诚意为学者，又在于切磋之、琢

磨之。(《道命录》卷六)

"为学自有原本"是自道其苏学背景，以"道学"出于《大学》而"非程氏之私言"则是表示他尊重"道学"并不等于归宗程学，也不偏袒程学。正如真德秀所云，他的目标是"协和朝廷，调一议论"。因此他将元祐时代互不相容的苏学与程学解释为"其源则一，而用之不同"，并且统一在"道学"概念之下。他将"道学之目"溯源于《大学》"如切如磋者，道学也"一语，显然是望文生义或断章取义(参看朱熹《四书集注》关于此句的解说)。但这是他的策略，旨在尽量扩大"道学"二字的包容性，以配合他所谓"以居仁由义为'道'，以正心诚意为'学'"的新解。所以此《疏》显示出他的思想的双重性，一方面他的基本出发点仍是北宋儒学的"治道"传统，另一方面他又充分接受了南宋理学的洗礼，公开承认"方今道学，伊、洛为宗"的大原则。赵汝愚称他的谏疏"激烈似苏文忠(轼)，恳恻似范太史(祖禹)"(真德秀《墓志铭》)，这是他继承北宋儒学的一面；他大张"道学"之军，又为朱熹作有力的辩护(见《乞留朱熹劄子》，《宋代蜀文辑存》卷六九)，则是他认同南宋理学的一面。朱熹绍熙二年十月十二日《与留丞相书》云：

> 去年刘副端初除抗论，震动朝野，善类相庆，而熹独忧之。(《文集》卷二八)

可证《论道学非程氏私言疏》的影响之大。朱熹之"忧"则在敌党势力浩大，俟后再论。

最后我要指出，光祖一瓣心香终在苏轼。他晚年说：

予生平于处事则疏，处祸福则勇。每见东坡胸中，未尝依倚一物，心窃慕之。（《墓志铭》）

苏轼的超脱精神颇得力于平生与道士、禅师常相过从，不尽出于儒家。光祖对于老、释也持比较开放的态度，因此曾为三教划分畛域。（见《大雄寺记》，《宋代蜀文辑存》卷七〇）孝宗欣赏苏轼远在程颐之上（见《四朝闻见录》乙集《洛学》，已引于第七章），其故或亦在此。至于孝宗与光祖之间君臣相契是否也与此有关，则文献无征，只可存疑。

《宋史》本传和《宋元学案》卷七九《刘后溪先生光祖》论及光祖之学全未得其要领，但是他的议论对于南宋“道学”概念的演变确实提出了新问题，不容轻忽。以上析论极为简略，不过初引端绪而已。

五、黄裳

《宋史》（卷三九三）本传末云：

有《王府春秋讲义》及《兼山集》，论天人之理，性命之源，皆足以发明伊、洛之旨。尝与其乡人陈平父兄弟讲学，平父，张栻之门人也，师友渊源，盖有自来云。

全祖望修本《进士陈平甫概》云：

陈概，字平甫，普城人也。乾道进士，对策慷慨，魏艮斋（按，掞之，1116—1173，见朱熹《魏公墓志铭》，《文集》卷九一）读而奇之，告

以“君乡有张敬夫者，醇儒也”，先生遂以书问学，与兄粟同刻志于圣贤之道。予读《南轩集》《答平甫书》（按：《南轩集》《答陈平甫》有二书，分见卷二六及三〇）及所作《洁白堂记》（按：见卷一三），盖友朋之列。其时蜀士除宇文枢密外（按：名绍节，卒1213年，《宋史》卷三九八有传），尚未有从南轩游者，平甫请益最先。自是范文叔（仲黻）、范季才（荪）始负笈从之，则皆平甫倡导之功也，而《宋史》竟以平甫为南轩门人，或者请益既久，遂执弟子之礼乎？平甫之官爵，无从考见，而兼山黄氏之源流实由此出。（《宋元学案》卷七二《二江诸儒学案》）

全氏考张栻之学入蜀甚详，但于陈概为门人一事略有疑问。楼钥《黄公墓志铭》曰：

左史刘公光祖状公之行。

则《宋史》本传除楼氏《墓志铭》外，亦必曾参考刘氏《行状》。真德秀《刘阁学墓志铭》曰：

公于文章不事雕缋，而浑厚正大之气实似其为人。诗尤清婉，南轩先生张栻一见所赋，大奇之。

则光祖也与张栻有渊源。《宋史·黄裳传》此节史源当在《行状》。但《行状》久佚，今已无从质言之。总之，蜀士刘光祖、黄裳崇敬朱熹最先大概都由于张栻的关系（按：栻原籍广汉，亦蜀人）。楼氏《墓志铭》记黄裳语光宗曰：

臣伎止此。朱熹四十年学问，陛下宜收召，使备僚属。

此语可与前引《朱子年谱》中黄裳“天下第一人”之说互证。朱熹对黄裳也称许备至。《语类》载：

先生闻黄文叔（裳）之死，颇伤之，云：“观其文字议论，是一个白直响快底人，想是懊闷死了。言不行，谏不听，要去又不得去，也是闷人。”（卷一三二）

《语类》又记朱子的话：

近世士大夫忧国忘家，每言及国家辄感愤慷慨者，惟于赵子直（汝愚）、黄文叔见之耳。（同上）

六、罗点

袁燮《罗公行状》曰：

公……摆脱凡陋，刻意讲学，结交英俊，每以追蹑前修自励。两贡于乡，淳熙二年（1175）进士甲科。……对策曰：“（前略）儒者之道，必尚仁义，必缓功利。仁义之效迟，功利之效速；人情厌迟而喜速，所以舍彼而取此。然久而后成者，又不可以遽坏；旦暮可获者，不足以久安。（下略）”（《絜斋集》卷一二）

罗点成长在理学最发达的时代，早年“讲学”自然是二程一派的思想。对策以仁义与功利对比为说，即是发挥二程以来所强调的“正其谊，不谋其利；明其道，不计其功”。（董仲舒语）这是理学家的共同信条。（见《程氏遗书》卷九《二先生语九》及卷二五《伊川先生语一一》）《行状》末又说：

> 或勉以偶俪诗歌之作，则曰：“吾方笃志于致君泽民事业，奚以是琐琐者为哉！”

这尤其是受了程颐以诗为“闲言语”的影响。（见《程氏遗书》卷一八《伊川先生语四》）淳熙十五年陆九渊《与罗春伯》书云：

> 向来相聚，不为不久，不能有以相发，每用自愧。属阅来示，尤为惕然。宇宙无际，天地开辟，本只一家。往圣之生，地之相去千有余里，世之相后千有余岁，得志行乎中国，若合符节，盖一家也。来书乃谓“自家屋里人”，不亦陋乎？（《全集》卷一三）

“自家屋里人”是罗点来书中语，指林栗攻朱熹事，已引于第九章《周必大与理学家》节中，不再赘述。九渊此书责备罗点很严厉，足见他们之间交谊之深。考两人行踪，自淳熙十年至十三年，前后三年同在临安，故书中有“相聚不为不久”之语。罗点少于九渊十一岁，但他们是朋友关系，而非师弟。绍熙二年九月陆九渊赴荆门任后又有《与罗春伯》书云：

今时仕宦书问常礼……拙钝之质，迺今尚有缺典。……所恃群贤必不以此督过。万一致简慢之疑，更赖故人有以调护之。（同上卷一五）

“故人”之称明是平辈论交语，《宋元学案》（卷五八）定罗点为“象山学侣”是可信的。罗点曾受九渊影响，应可断言，但史料不足，已难论定。可注意者罗点很强调“心”的主宰作用。《行状》言：

或谓天下事非才不办。公曰：“亦当先论其心。学术正而才不足，所谓心诚求之，虽不中不远矣。心则不正，才虽过人，非真才也。”平居讲贯，博取诸人，至于进退出处之大义，则心自决之。

真德秀跋《罗文恭公奏议》云：

宁宗初，众贤盈进，而文恭号称巨擘。《正心》一疏，蔼然仁义之言，视子程子庶几亡愧。（《真文忠公集》卷三五）

袁燮《罗公行状》记：

（绍熙五年）六月拜端明殿学士、签书枢密院事。公谓上初临御，宜讲其所先入，历陈持心、守正等凡十事，请退朝之暇，时与大臣坐而论道，或召侍从、台谏从容论说，日轮讲官二员，便殿赐对。

这大概便是所谓"《正心》一疏"，可惜《行状》与《宋史》(卷三九三) 本传都未载此疏一字，无可深论。魏了翁 (1178—1237)《罗文恭公奏议序》曰：

> 余尝考公岁阅，繇馆学至枢府财（才）十余年耳，而论奏百数十，大义炳炳……呜呼！是卷卷者，谁实使之？心者，人之神明，其于是非邪正之辨，较若白黑，不容以自欺。……凡以事其心焉耳矣。事其心则事天也。(《鹤山先生大全文集》卷五四)

魏《序》始终环绕一"心"字为说，必是受奏议文字的感染而来。真德秀持程、朱立场，又易"持心"为"正心"，所以说罗点"视子程子庶几亡愧"。其实我们也许更应该说他"视子陆子庶几亡愧"。

以上就孝宗晚年亲擢的六人，一一考定其理学的背景。分别地看，他们六个人的学术或思想取向都各具特色，根本无法纳人任何一个抽象的模式之中。但是他们显然具有两点共同的特征：第一、他们都承认南宋理学代表了儒学的最新发展。由于年辈不同，尤袤与其他五人对于理学的态度也略有区别。他对伊、洛之学的信仰程度虽不易断定，但积极肯定其价值则毫无可疑。因此在紧要关头他不辞公开出头为"道学"作强有力的辩护，并且明白指出"道学"群中拥有大批"贤人君子欲自见于世"者。(见《宋史》本传) 其余五人则都可称之为理学的信徒，他们不但在这一方面的造诣都很深，而且对当时理学宗师如朱熹、张栻、陆九渊等人也十分景仰。第二、用罗点的语言说，他们都"笃志于致君泽民事业"。这本是儒家一贯的政治理想，在北宋已有卓越的表现，但在孝宗时代则主要由理学家继承了下来。大体上说，他们在中枢则强调"致君行道"，在地方则力求"泽民"，上

章论陆九渊与刘清之已及此义。所以“致君泽民”作为一普遍原则言，理学士大夫并不因学派或年辈而有不同。尤袤在“致君”方面固与其余五人无别，在“泽民”方面更有值得称道的成就。他在高宗时代初为泰兴县令便“问民疾苦”；淳熙时知台州则“民诵其善政不绝口”；提举江东常平则推行荒政于诸郡，蠲免贫户租税，“民无流殍”。（均见《本传》）这些记载并非虚词溢美，我可以举出直接证据来支持它。淳熙九年陆九渊《与陈倅》第一书云：

> 尤丈近去敝邑三虎，亦快哉！此亦仁者之勇也。

《与陈倅》第二书更有具体的报告：

> 近数得尤丈书，敝邑三虎，已空巢穴，不胜庆快。得乡人书与家书，备报田亩闾巷欢呼鼓舞之状。此数人虽下邑贱胥，然为蠹日久，凡邑之苛征横敛，类以供其贿谢囊橐。与上府之胥吏缔交合党，为不可拔之势。官寺囚械之具，所以禁戢奸恶，彼反持之以劫胁齐民，抑绝赴愬之路，肆然以济奸饱欲，是岂可纵而弗呵乎？……二三贱胥，至能役士大夫护之如手足之捍头目，岂不悖戾甚矣。（《全集》卷七）

这时尤袤任江南西路转运使（亦称“漕帅”），所以能泽及抚州金谿。九渊所得乡报与家书断无不可信之理。尤袤的吏治风格即此可知。他自己在文学作品中也留下了痕迹。《淮民谣》是他知泰兴县时所写的诗篇，确当得起“为民请命”的评语。（参看钱锺书《宋诗选注》所收《淮民谣》注一，北京，1958，页232）

以上并不是特别表彰尤袤一个人的吏治成就，而毋宁是以他为典型，说明当时理学家在外任时所展现的共同政治取向——即怎样致力于“泽民事业”。由于他的活动已得到第一手史料的证实，我们可以放心地运用他的实例。在上列其他五人中，薛叔似、詹体仁、刘光祖和罗点也都有过与尤袤相同的外任经历，并且也都留下了相同的“泽民”记录，这是很容易在他们的传记资料中查证的，我不必一一征引原文了。在第九章开始时，我曾引李韶的证词：淳熙时期他“犹及见度江盛时民生富乐，吏治修举”。如果这个证词有几分可信，外任理学家的“泽民”努力至少是有一部分贡献的。

通过上面六个选样，我们大致可以具体认识到南宋权力世界中理学家（或“道学家”）的一般面貌。本书不可能对所涉及的每一个理学家都作同样详细的研究，但是将理学集团（或“道学群”）当作士大夫的一个类型看，上述六例已有足够的代表性。这六个人虽然都不可能出现在现代人所写的南宋哲学史或思想史中，但在当时却代表了理学家（或“道学家”）的主流与典型。本书涉及的理学家虽然都在不同程度上以“内圣”之学为始点，但是他们同时也都是承担着儒家理想主义的士大夫，最后必须归宿于“得君行道”或“致君泽民”。即以哲学史上著名的朱熹、张栻、吕祖谦、陆象山、陈傅良、叶適等人而言，也没有一个是例外。儒家理想主义是他们要求建立合理秩序的精神动力；士大夫的身份——无论是在位还是“奉祠”——则赋予他们“以天下为己任”的使命感。他们从事于“内圣”之学也主要是为了生活实践，而政治实践更占有特殊的分量。他们有道不行则退而讲学的意识，但还不能想像学问可以脱离实践而自成一独立领域。所以本书所谓理学集团（或“道学群”）与官僚集团，其分别绝不是前者代表学术，后者代表政治，这一现代的分野在朱熹的历史世界中是根本不

存在的。它们是两个政治取向相反的士大夫集体，从双方成员传记中所载的履历看，我们很难发现他们之间有任何显著的差异。两者的争执也发生在权力世界，这是下面要进一步揭示的。

四、理学集团的布局

——荐士与重整台谏

在孝宗亲自部署下，理学集团的许多重要成员进入了权力核心。我在本章开始时已指出，孝宗晚年擢用理学家并不是因为他已完全认同了理学的内圣系统，而是因为理学家的政治取向最能配合他在最后阶段的革新构想。另一方面，理学家也是基于同样的认识才接受任命的；他们并不是以理学家的身份到朝廷上来“坐而论道”，而是站在各自的职守之内执行这一革新的任务，因为这正好是他们梦寐以求的“致君行道”。为了透显理学集团的政治主动性，这里特立专节讨论他们在进入中枢后的主要活动。他们的活动涉及许多方面，如细大不捐，则头绪过于纷繁，反而使人看不见整体的动向。就我所能掌握的史料而言，他们的活动隐然环绕着两个主轴旋转，即荐士与重整台谏系统。这两类活动是互相关联的，但又属于不同的范畴，以下即依此顺序展开讨论。有两条贯通本节的主线应该先揭示出来：一、无论是荐士还是重整台谏，理学集团与官僚集团之间的冲突都表现得十分激烈。这一点是和下篇主旨密切相应的。二、朱熹虽未直接参与这两类活动，但却与之都有重要关涉。就荐士而言，如下文所将展示的，他几乎成为官僚集团的主要攻击目标；就重整台谏而言，我们今天所能获见的内幕活动主要是从他的书函中透露出来的。这一点则充分反映

出他和政治之间实有千丝万缕的联系。

第一，推荐人才，扩大理学阵营。王淮去位后，在朝理学家开始发起了一个“荐士”的运动，一时之间，荐士名单纷纷出现。这显然是他们经过考虑以后所决定的策略，即尽量推荐理学家和理学型士大夫进入政府，以逐渐取代遍布要津的“王党”。让我先举詹体仁、罗点、叶適三例，然后再进而讨论这一荐士运动的政治意义。叶適《詹公墓志铭》云：

> 自赵丞相去，士久失职。公率同志请于周丞相，反复极论，责以变通之理。因疏纳知名者三十余人，周丞相不能用，然其后亦多所收擢，公之力也。（《水心文集》卷一五）

此事亦见真德秀《詹公行状》（《真文忠公集》卷四七），云：“公疏纳知名士三十六人”；又见《道命录》（卷六），则谓“因疏纳知名士废不用者，陈傅良君举而下三十三人”。这两条材料对叶《铭》都有所补充，虽然人数彼此参差。此处应当注意的是《铭》文中“自赵丞相去，士久失职”这句奇怪的话，这是对于王淮的微词。“赵丞相”是指赵雄，王淮在淳熙八年八月继赵雄为右相。叶適此语其实是说王淮执政七八年中用人多不当。所以《道命录》改作“王丞相秉相日久，士久失职”。懂得了这句话的真意，我们便能确定当时荐士的目的是要将许多“失职”的“王党”赶下台去。

魏了翁《跋罗文恭公荐士稿》云：

> 今幸从文恭公（点）之子愚获观《荐士稿》，前辈怀人爱世之规，大抵皆如此，凡以谨时几而厘帝命也。俗流世监，此事久

无闻矣。三复遗墨，为之永叹。（《鹤山先生大全文集》卷六三）

这是罗点的荐士书，与詹体仁所上者属于同一性质，可惜此稿失传，内容与人名已无可考见。

最后则有叶適文集中的《上执政荐士书》（《水心文集》卷二七），这是惟一保存得最完整的原始文件，值得详加考证。原书略曰：

> 国家之用贤才，必如饥渴之于饮食，诚心好之，求取之急惟恐不至，口腹之获惟恐不尽。……窃以近岁海内方闻之士，志行端一，才能敏强，可以卓然当国家之用者，宜不为少。而其间虽有已经选用，不究才能，尝预荐闻，未蒙旌擢；亦有已罹忧患，恐致沉沦，既得外迁，因不复入。以一疑而伤众信，用浮华而伤实能。又况自安常分，无所扳援，复贻颓年，永绝荣进者乎！每一思之，深切痛悼！
>
> 伏惟丞相国公，晋当国柄，所宜察饥渴饮食之时，体尽诚好士之心，急求力取，博选亟用，以为国本民命永远之地，以报明主之遇，以塞多士之责。……某等滥厕朝列，叨窃禄食，常愧听闻短狭，知贤不多，无以裨补万一，不胜惭愧！谨自陈傅良以下三十四人，冒昧以闻，伏候采择。

此书上半段所描写的是王淮执政时期理学士大夫的通常遭遇，即就本书下篇所考出诸人已足证实。此即《詹公墓志铭》所谓"自赵丞相去，士久失职"也。下半段推荐陈傅良以下三十四人更与《铭》全合。上引《铭》文即此书的简括，彰彰甚明。书中称"某等"，则非叶

適一人署名，詹体仁必为上书人之一，亦可断言。

《上执政荐士书》的最大贡献在于保存了三十四人的姓名，使我们可以查出他们的背景。三十四人中，已检得者有二十七人，兹依原有次序开列于下：

> **陈傅良**、**刘清之**（见第九章）、**勾昌泰**（字熙载，与陆九渊、陈亮交好，见第九章）、**石斗文**（陆九渊门人）、**陆九渊**、**沈焕**（陆九龄门人）、**丰谊**（陆九渊学侣）、**章颖**（字茂献，汪应辰门人，见第八章）、**郑伯英**（郑伯熊之弟，伯熊见第九章）、**黄艾**（字伯耆，见《道命录》卷七上）、**吕祖俭**（字子约，祖谦弟，见第九章）、**石宗昭**（陆九渊门人）、**范仲黼**（张栻门人）、**徐谊**（陆九渊门人，详后）、**杨简**（陆九渊门人）、**潘景宪**（字叔度，吕祖谦门人）、**徐元德**（薛季宣门人）、**戴溪**（陈傅良同调）、**王枏**（薛季宣门人）、**游九言**（张栻门人）、**吴镒**（详后）、**项安世**（字平甫，朱、陆之友）、**刘爚**（朱熹门人）、**舒璘**（陆九渊门人）、**林鼐**（字伯和，朱熹门人，见陈荣捷《朱子门人》，台湾学生书局，1982）、**袁燮**（陆九渊门人。按原文“燮”误为“譽”，证见后）、**廖德明**（朱熹门人）。

除本书已曾涉及与特注出处者外，其余都见于《宋元学案》，只有七人尚待续考。已查出的则是清一色的理学之士。有了这张查证过的二十七人名单，我们便可以下断语说，荐士书的主要目的是理学集团准备扩大其阵营，掌握中央以至地方的权力。仅就我先后所考见者而言，淳熙十六年以后陆续进入中枢的便有十一人，即陈傅良（中书舍人）、章颖（兵部侍郎）、黄艾（工部侍郎兼侍讲）、吕祖俭（太府寺丞）、范仲黼（著作郎）、徐谊（吏部郎）、杨简（国子博士）、戴溪（主管吏部架阁文字、太学博士）、吴镒（秘书省正字）、项安世（校书郎）、袁燮（太学博士）。外任者也有三人，即刘清之（知袁州）、陆九渊（知荆

门军)、勾昌泰(提举),都是高级地方官(所谓郡守、监司)。这一极不完整的统计也证实了叶適的话:“周丞相不能用,其后亦多收擢。”所以这一荐士的努力并不是一纸空言,而与绍熙以后理学集团的鼎盛有直接的关系。绍熙四年朱熹与《留丞相书》中说:“惟念相公自居大位,悉引海内知名之士,无一不聚于朝。”(见本章《孝宗晚年部署之一》节中)留正之所以能引进这许多理学之士,最后必须追溯到这份《荐士书》。

但是这一重要的历史文献在《水心文集》中沉埋了八百年,无人注意。全祖望编《庆元党案》年表(《宋元学案》卷九七)在淳熙十四年栏内根据《道命录》列人詹体仁率同志荐陈傅良而下三十三人这件事,但无一字言及《上执政荐士书》。可见他并未发现此书与詹体仁荐士之间的关系。他的系年也纯出推测,只以周必大于淳熙十四年二月除右相,故定体仁荐士在是年七月,而不悟王淮未去位之前,这一举动是不可能发生的。我最近在周必大文集中发现了两件密档,才知道《上执政荐士书》当时曾引发了一场很大的政治风波,充分显示出“王党”对理学集团进攻之猛烈。下面先引原档,再略加解说。淳熙十五年十月二十六日孝宗御笔问周必大曰:

> 近日臣僚多说,有朝士荐三十余人在庙堂,如果有之,可缴进来。

必大当天晚上回奏曰:

> 又蒙圣谕:朝士荐三十余人在庙堂。此乃数月前事,当时并已峻拒,元不曾进拟一名。元本今搜寻未见,当时留正、萧燧

(按：二人皆参知政事)各得此本。乞陛下径问留正，恐尚收得。臣一面翻寻故书，但虑今晚未能缴进。

第二天必大找到了原书，《徽荐士奏》曰：

臣昨晚既具回奏，连夜翻阅旧书，方见元荐士劄子，乃是七月初众人面纳。明知朝廷未必听用，不过各欲借口塞故旧之责，此亦古今常事，无足多怪。当时臣与二参(按：留正、萧燧)说了，各自收起。直至八九月间，好事者方知，以告葛邲，邲因而转相传说，致达睿听。其于用意，自有曲折。幸因圣问，方表不曾进拟一名，少杜谗者之口。内范仲黻、王叔简并川人，系是近日圣选，无待臣言。其徐元德、黄艾、袁燮(按：此可证《上执政荐士书》中"袁睿"乃"燮"之讹)，各有贴说，状乞睿照。

贴黄：只如张杓，顷露章力荐沈焕，或者虑其收用，即为飞语以中之。风波可畏如此。近日王希吕又有奏札荐焕，至今不敢将上。足见臣之畏缩。旦夕不免进呈取旨批说。

再贴黄：袁枢久被圣知，偶与陈贾有仇，近复因冷世光事，所以不乐多荐。罗点蒙亲擢右史，未免人之忌嫉。张体仁乃梁克家所荐；叶适是王淮用为学官；冯震武则留正幕属。五人皆主张朱熹，遂致议论，似未必专为荐士。伏乞睿照。(《文忠集》卷一五二)

这两件密档透露了许多孝宗内禅前党争的内幕，珍贵无比。首先我们必须通过必大的《徽荐士奏》重新认识上引《上执政荐士书》。孝宗所询问的"朝士荐三十余人于朝"的文件和周必大连夜找出的"元荐士

劄子”便是这篇《上执政荐士书》，这一点已完全证实了。据上引秘档，此《书》最初“面纳”时共缮写三份，除必大外，两位参知政事也各得一份，足见上书诸人将此事看得十分郑重。我们在本节开头提到詹体仁“纳知名者三十余人”和罗点《荐士稿》，但所据资料并不足以显示詹、罗“荐士”与《水心文集》中的《荐士书》有什么关系。《徽荐士奏》中的《再贴黄》才使真相大白。原来现存的《荐士书》是由袁枢、罗点、詹体仁、叶適、冯震武所拟的五份荐士稿合并而成的，所以《荐士书》中“某等”两字即是这五个人的合称。必大奏文明言此《书》“乃是七月初众人面纳”，则时间问题也得到了明确的解决。全祖望未见必大此奏，故误系詹体仁荐士于上一年。

《上执政荐士书》本身的来龙去脉交代清楚了，让我们再进一步推测这五位朝士为什么要在淳熙十五年七月初联名上书荐士。我们必须记住两件事：第一、这时王淮去位尚不足两个月，“王党”仍然占据着朝中许多重要的位置。他们最耽心的便是所谓“道学”士大夫将因周必大的执政而涌入政府，因此正在展开对理学集团的攻势。关于这一点，必大在前一日答复孝宗“荐三十余人”之问的《回奏》中原有很长的说明。但因这段资料主要涉及陈贾，留待下一章相关部分再引用，此姑从略。第二、这时上距林栗六月八日攻朱熹不过一个月，而且风波尚未过去。林之攻朱虽起于学术异同，但其事确由“王党”教唆而始酿成大案，我在第九章（见《周必大与理学家》节中）论之已详。兹再举一证以坚吾说。王懋竑《朱子年谱》淳熙十五年八月条下引旧谱云：

> （孝宗）谕宰执曰：“林栗章初未降出，何得外廷喧播？”或对以栗在漏舍宣言章疏，人人知之。上不悦。

“漏舍”即臣僚候见的朝堂，粟在此“宣言章疏”，必与“王党”从旁鼓动有关，绝无可疑。《再贴黄》之末说“五人皆主张朱熹，遂致议论”，便是特指此事而言。所以我们绝不可误解此语，以为荐士的五人都是朱熹“内圣之学”的信徒。其中除詹体仁外，其余四人明明不是程、朱一系的“道家学”。这里说的是政治上的朱熹，而理学各派在政治上则都奉他为精神领袖。荐士名单也反映了这一事实，理学各派包罗殆尽，朱门并不占特别显著的地位。本书用“理学集团”（或“理学阵营”）即在表达这一涵义。掌握了这双重背景，这五个人为什么恰恰在这个时候有荐士之举，便不难理解；他们深感理学集团在朝中仍然势力薄弱，非大量增加新成员不足与“王党”抗衡。

更可注意的是五人之中，除冯震武因材料不足外，其余四人都是孝宗所深为赏识的，而罗点尤获特拔之知，他们对于孝宗的意向必有很深的体会。荐士书虽直接投之执政大臣，但在他们的估计中，孝宗一定会欣然同意。罗点更是一位政治感觉最敏锐的人，绍熙五年赵汝愚处理韩侂胄问题过于粗疏，他首先便指出：“公误矣。”（见刘光祖《赵公墓志铭》，《宋代蜀文辑存》卷七一）其先见之明如此。所以有罗点参加的集体荐士活动似乎不可能出于鲁莽。而且必大奏中说“内范仲黼、王叔简并川人，系是近日圣选”，则孝宗的倾向也略可推知。（按：王叔简在不可考的七人之内。）从一切迹象判断，这一大规模的荐士之举应可视为在朝理学家为执行孝宗政治部署而进行的奠基工作。

荐士案之所以激起轩然大波，以致孝宗必须“御笔”过问其事，则完全是“王党”一手造成的。周必大在十月二十六日《回奏》中首言“自王淮去国，凡所迁除，多是婺人……正欲消弭争端耳”。（详见下章论陈贾部分）便是要辩明他执政后并不曾亏待过王淮的旧人。这是“王党”借荐士案发动政争的铁证。在上引《缴荐士奏》中，“王

党”兴风作浪的痕迹更不可掩。必大特别提到五人之中袁枢因与陈贾、冷世光有仇隙，因此“不乐多荐”。这是一句很含蓄的话，意在点破攻击荐士案的“王党”背景，因为陈、冷二人恰是王淮最倚重的言官。（冷世光攻袁枢事见第九章《王淮罢政的过程》节中）其次，必大明指葛邲为此案的祸首，经他到处散布，最後才辗转传入孝宗耳中。葛邲不但在孝宗朝与王淮接近，而且是光宗朝官僚集团的领袖，其事将于下章详及。但是这里我必须郑重指出另一重要的背景，即此时（淳熙十五年十月二十七日）光宗以太子身份“参决庶务”已将一年，再过三个月（十六年二月）便要即位了。皇权一分为二的形势已明朗化，“王党”为了加强自身在新朝的权位，自然刻意笼络太子左右的人物，葛邲恰好是他们争取的一个重要对象。《宋史》卷三八五《葛邲传》曰：

> 邲为东宫僚属八年，孝宗书“安遇”字以赐，又出《梅花诗》命邲属和，眷遇甚渥。光宗受禅，除参知政事。

可知邲以文才受孝宗赏识在先，又在东宫得太子宠信于后，其经历与同时的姜特立如出一辙。因此与特立一样，他在淳熙十五年八九月间必已与“王党”合流，而乐于为之散布流言，以阻止大批理学之士进入中枢。

最后，让我再稍说周必大的态度。朱熹说他只能用“四君子汤”，“虽不为害，恐无益于病”；陈亮更形容他“护其身，如狐之护其尾”。（均见第九章末节）这些评论在荐士案中得到了百分之百的证实。他何尝不了解孝宗此时属意于理学集团？但他终怕孝宗疑其结“道学朋党”以自图，因而尽量撇清一切，一再强调“当时并已峻拒，

元不曾进拟一名”。这也是事实，有叶適“周丞相不能用”一语可证。他在《再贴黄》中特别指出“张（詹）体仁乃梁克家所荐；叶適是王淮用为学官；冯震武则留正幕属”，即在表白，这五人中没有一个是他的私人。其实朝士最初由何人荐用与他们后来的政治立场并无绝对的关系，叶適之于王淮即是现成的例子。或出于公，或由于私，被荐用者最后都可能与举主背道而驰。必大毕生宦场，宁不解此？他这样说不过是保护自己而已。他也在密奏中一再为这五个荐士者开脱，所以将他们此举解释为“谩作人情”（二十六日《回奏》）或“各欲借口塞故旧之责”。（《缴荐士奏》）这大概是因为他怕孝宗在官僚集团压力之下或将对他们有所谴责。但是他将这五位理学士大夫所精心计划的荐士方案说成一般官僚“作人情”的循俗举动，只能看做一种遁辞，按之事实则是绝对不能成立的。

必大最后说“五人皆主张朱熹，遂致议论，似未必专为荐士”，这才是一针见血的实话。这五个人在林栗劾朱事件中都站在朱熹的一边，而所推荐的三十四人则全是理学各派的人才，当时“王党”便借此为题目，攻击必大袒护“道学朋党”。这是荐士案终于引起一场轩然大波的历史真相。这五人的荐才并不可能是“谩作人情”，而是为了在政治上除旧布新，落实孝宗的最后构想。我们有什么根据可以如此断定呢？根据便在淳熙十五年十月罗点向孝宗的进言。他说：

> 臣闻君子、小人相为消长：众正进而后群枉消；群枉消而后国是定；国是定而后太平之基立。自古圣明之君广储人才，扶植善类，使阴邪小人无间可入，岂直为一时计哉！今恶直丑正之徒私立名字，阴阻善良，稍相汲引者指为朋党，稍欲立事者目为邀功，而独以循默谨畏者为时才。此陛下好贤之美意所以犹未白于

天下也。愿明诏大臣，公心求才，毋惑于邪说。（袁燮《罗公行状》，《絜斋集》卷一二）

由于周必大两篇秘奏的发现，我们现在可以完全断定：以上这一段话是针对着荐士风波而发。“君子”、“众正”指“欲立事”的理学之士，也就是《荐士书》中的人才；“小人”、“群枉”则指“循默谨畏”的职业官僚，也就是当时的“王党”。“私立名字”四字非“道学”莫属；“稍相汲引者指为朋党”更是直指官僚集团这次大攻荐士一案。这番话是无一字无着落，语语针锋相对。他的进言与必大奏文同时出现，恰好可以互相参证。罗点不但对于推荐理学人才一事直认不讳，而且还明说这是孝宗“好贤之美意”，但“犹未白于天下”而已。他说这话时的身份是“侍立官”，即所谓“侍从之臣”，如果不是对孝宗的想法真有体会，岂敢如此放言？起首“群枉消而后国是定”一语，尤不可等闲视之。自叶適淳熙十四年底《上殿劄子》之后，朝中理学家发出重定“国是”的呼声，此为第二次，若非与孝宗之间有神会默契，也绝不敢冒昧及此。关于这一问题，第十二章将有详论，此处暂不旁涉。

最后我们忍不住要问：孝宗本人对于荐士一案和周、罗的奏议究竟有什么反响呢？正式史料中是找不到痕迹的。但是朱熹转引过他的一句名言，大约是在次年四五月间周必大和理学家受攻最烈的时候说的，不妨重引于此，作为不是答案的答案。这句话是：

“周有甚党，还是王党盛耳！”

怎样理解这话，是在善读者。

第二，重整台谏，掌握人事进退之权。推荐人才是理学集团布局

的第一步，重整台谏则是第二步。只有作到第二步，政治革新才有开始的可能，所以我们必须接着讨论理学集团在这一方面的努力。最值得注意的是：这个重整台谏的大任竟首先落在罗点的身上。让我们以此为讨论的始点。《宋史·光宗纪》淳熙十六年二月庚寅条载：

> 诏中书舍人罗点具可为台谏者，点以叶适、吴镒、孙逢吉、张（詹）体仁、冯震武、郑湜、刘崇之、沈清臣八人上之。（卷三六）

此事亦见袁燮《罗公行状》，但能写进本纪则是朝廷的正式公文，与私人推荐不能相提并论。诏书颁于二月末，其时光宗即位尚不足一月，则其事为孝宗退位前部署的一环，可以推知。罗点独受诏推荐台谏，可知孝宗对他确是另眼看待，周必大"主知素厚"之说，洵非虚语。罗点曾说：

> 夫人主所恃以共天下之事者，宰执也；宰执有所不及，所恃以维持纲纪者，给舍台谏也。（见袁燮《罗公行状》）

这是宋代皇帝与士大夫同治天下的基本权力结构，台谏尤其是宰执的第一道屏障。自王安石取得非常相权以来，宰相如果得不到台谏的支待，则执政必不能待久（参看上篇第四章）。以孝、光、宁三朝而言，王淮执政七八年全靠他能"表里台谏"（叶適语）；姜特立在光宗朝的势力是因为"台谏皆其门人"（见《宋史·尤袤传》）；宁宗时韩侂胄之所以能指挥如意也由于"给舍台谏用舍之柄在其手"。（袁燮《黄公（度）行状》，《絜斋集》卷一三）孝宗既部署周必大执政，则不能不先打破"王党"控制下的台谏系统。这个任务便落在罗点的身上，

让我们先考察一下罗点的推荐名单。

在他推荐的八人之中，至少下面五位是绝无可疑出自理学集团，即叶適、詹体仁、孙逢吉、郑湜、沈清臣。叶、詹两人已不需介绍。孙逢吉（1135—1199），字从之，虽不属任何理学宗派，但已充分接受了理学的洗礼，因此特别受到朱熹的赏识。《语类》记熹语云：

> 孙逢吉从之煞好。初除，便上一文字，尽将今所讳忌如“正心诚意”许多话，一齐说出，看来这是合着说的话。（卷一三二《本朝六》）

郑湜，字溥之，《宋史》无传，全祖望答李绂《论庆元党籍郑湜帖》，据《福建通志》等略补其生平事迹，但对思想背景则未着一字。（见《鲒埼亭集》外编卷四三）今考陆九渊有《与郑溥之》一书（《全集》卷一三），不但提到与朱熹争《太极图说》的问题，而且和他畅论如何保持“心之灵”不陷于“壅蔽昧没”。他的理学观念大概与九渊比较接近。无论如何他和孙逢吉在庆元党籍中都列于高等，他们在政治上属于理学集团则是不成问题的。沈清臣《宋史》也无传，全祖望补之于《宋元学案》（卷四十）。他是张九成的门人，绍兴二十七年（1157）进士，年龄大约小于汪应辰；詹体仁则是他的女婿。（洪迈《夷坚志》支景卷二《易村妇人》条）淳熙十四年十二月辛巳轮对，论丧礼与接见金使节问题，坚决主张孝宗一切以“义理”为依归，“不用惑纷纷之说”。（周必大《思陵录上》）庆元颁党籍时，他原与刘光祖等并列，但后来不知何故竟得幸免。（全祖望说）所以他的理学家身份是完全可以确定的。吴镒的生平略见《夷坚志·三志》壬卷一《吴仲权郎中》条：

> 绍熙初：崇仁吴仲权镒时为秘书正字……庆元二年，吴由尚书郎出持湖南漕节。明年四月徙广西，旋遭论罢。（中略）其寿不登六十，为可惜也。

可知他必是理学集团之一成员，故庆元三年被逐出政府，又楼钥《孙公（逢吉）神道碑》云：

> 尤笃意人物，太府卿项安世，吏部吴镒、方铨，工部徐应龙，皆所荐也。（《攻媿集》卷九六）

此数人中项安世问学于朱、陆两家；徐应龙在党禁时期，不避祸患，为吕祖俭经纪丧事，朱熹贻书有"义风凛然"之语（《宋史》卷三九五本传）。吴镒居项、徐之间，则必是气类相近者。他先后三次都列名理学家的推荐名单中，决非偶然。（尚有别证，详后）刘崇之、冯振武两人的资料最缺乏。嘉泰四年周必大死时崇之的官衔是"成都路提点刑狱"，他在祭文中有"德公深知，始终弗忘"之语，可知他是必大擢用的人。（《文忠集》附录卷一）关于冯振武，上引周必大《徽荐士奏》之"再贴黄"说他是"留正幕属"，洪迈《夷坚志补》卷一〇《朱天锡》条有"蜀士冯震武"的记载，可知他必是留正任四川制置使（本传）时发现的人才。他在淳熙十五年正月曾送伴金使回国（见周必大《思陵录上》），这是一个很重要的使命，可知他已见知于孝宗。

以上考罗点所荐台谏八人，理学家五人，明属理学集团者一人，可定为周必大与留正门下士者各一人。从当时（淳熙十六年）的政治分野说，这八个人大概都应该划在所谓"周党"之中。细检已知诸人传记及有关文献，我没有发现其中任何一个人曾在光宗时期进人台谏

系统。其时“王党”仍盛，罗点的推荐显然受到了极大的阻力。下面两条史料便可以证实这一推断。《宋会要辑稿》淳熙十六年闰五月条云：

> 十九日诏……著作佐郎刘崇之并放罢；前秘书丞沈清臣降两官。……以言者论……崇之、清臣皆无行检……故有是命。（《职官》七二之五二）

同年十一月二十八日条又载：

> 秘书省正字吴镒……放罢，以谏议大夫何澹论……镒轻薄浮躁，专以口吻劫持为事。（同上七二之五四）

罗点在二月推荐八位台谏，闰五月便论去两人，十一月又论去一人，一共有三人中箭落马。这一比例高得惊人，我们无论如何也不能相信这是出于偶合。攻去吴镒的是右谏议大夫何澹，党派的色彩极为明显。孝宗“还是王党盛耳”一语在此又得到了进一步的印证。但这两条材料也提供了关于刘崇之和吴镒的背景知识。

淳熙十六年二月光宗即位时，台谏系统显然仍在“王党”手中。他们不但将周必大逼下相位，而且就我们所已考见的事例而言，在一年之内论劾了五位理学集团的中坚分子：除上述刘崇之、沈清臣和吴镒外，还有谢谔与尤袤。（见第九章末所引朱熹《与刘晦伯》书）同年孝宗趣召赵汝愚人朝，也受阻于御史范处义（见刘光祖《赵公墓志铭》），处义也是“王党”中人，见下文。但是绍熙元年以后，理学集团在留正执政时期逐渐打进台谏给舍的系统，权力的重心便开始转

移了。限于篇幅，让我集中讨论刘光祖一人的论劾活动，并深人其历史背景，对这一转变作具体的阐释。光祖在绍熙元年二三月间除殿中侍御史，这是一个非常有权威的位置，故有“副端”或“台端”的俗称。他上任后第一声便是那篇震动一时的《论道学非程氏私言疏》，上面已经讨论过了。现在我们只谈他论劾官僚集团威员的情事。真德秀《刘阁学墓志铭》载：

> 户部尚书叶翥、太府卿兼中书舍人沈揆，结近习，图进用，公皆劾去之。……又论前谏议大夫陈贾、今右正言黄抡，皆得罪清议，为圣世罪人。诏贾予祠，抡补外。（《真文忠公文集》卷四三）

这四人中除沈揆待考外，其余都是反“道学”的要角。叶翥、沈揆所交结的“近习”便是姜特立。特立欲举叶翥为参知政事，引起留正的愤怒，即在光祖论劾前不久（见上节论留正部分）。陈贾早在淳熙十年便是王淮的爪牙，首用“道学”两字劾去朱熹；黄抡则是姜特立一手提拔的谏官，事详后。光祖劾叶翥、沈揆经过已不详，但他《论陈贾、黄抡疏》尚在，可据以考见理学集团争夺台谏的激烈状况之一斑。原疏太长，兹但节录有关黄抡的部分如下：

> 至于抡者，志趣凡近，资禀倭柔，陛下偶得之于进对之间，意其为淳实朴茂之士，擢在言路。……而抡疏一出，闻者骇然。且陛下欲更补阙、拾遗之名，初匪有訾过谏臣之意，诏墨开勉，臣子感心。一去一留，事已久定。而抡于事定之后，乃妄谓人臣掠名，而归过君父。陛下闻其所谓无尊君亲上之意，听其所谓以直谏得罪之言，虽天度之能容，岂圣心之所乐。二人之

罢，亦为臣之分也。而群情共惑，则抡实有以致之。臣于彼时读抡此疏，惊叹失声曰：岂有身任谏官，而恶人忠谏，又使陛下真有罪谏之名，与诏意特异？皆抡以谗说误圣聪之过也。其后渊衷渐察，欲择台臣，不知抡何虑何疑，何亟入奏封，乃谓恐从臣荐人，各有私意。陛下聪明洞照，抡说不行。中外闻之，咸诵圣德。且抡前出一言，而使人主厌恶人言；后出一言，而使人主猜防臣下。抡之职任所当然否？臣昨者上殿，本欲首劾抡议论邪谄，不堪为谏官。又念台谏一体，去之太遽，故于奏疏千余言之后，深切及之。抡来见臣，面目羞愧。臣虽勉强开释之使去，然意其必能请外以自全。抡察臣意度稍宽，复自言初非己意，诿人以自免，谄臣以求安。臣于是鄙抡之为人，见其依违反复以难保。……臣于陈贾、范处义、黄抡三人，诚素意所薄，且每恨其孤负君恩。今处义败露而去，如贾者纵不深罪，亦宜罢郡，以慰人心。如抡者就令宽恩，且使补外，以塞公议。（《蜀文辑存》卷六九）

黄抡的事迹最晦，朱熹在淳熙十六年八月《答刘晦伯》书，尚说“自除一黄抡，不知是何人也”。此疏稍稍解答了朱熹的疑问。据此疏，刘光祖决意劾去黄抡，出于两个原因：第一、抡借着光宗废除补阙、拾遗两个谏职的案子，挑起新皇帝对谏官的普遍厌恶；第二、在光宗决定择台臣的时候，他又企图阻止“从臣荐人”。这两点与本节主旨关系甚大，不能不稍作考释，否则此疏的用意便无从理解了。《宋史·光宗纪》淳熙十六年三月己未条载：

以左补阙薛叔似为将作监，右拾遗许及之为军器监。拾遗、补阙官自此罢。（卷三六）

《宋史》关于此事的记载仅止于此。今读此疏才发现此二谏职之废尚别有内情。大概薛叔似与许及之在二三月间有很严厉的谏言，“王党”乘机激怒光宗，终于并补阙、拾遗二职也同时废去。朱熹在五月二日《与李诚父书》（按：题下注“己酉五月二日”，己酉即淳熙十六年）云：

> 兹闻荣被亲擢，进居六察之联，深以为慰。（中略）但二小谏之去，殊可惜，乃不能遂其言，何耶？诸公排逐正人，乃以尊兄塞责，此相轻之意，谓兄必不能为薛（叔似）、许（及之）耳。不可怀此小恩，而忘大辱。幸深念之。（《文集》卷二八）

“六察之联”必指监察御史，共六人，“掌分察六曹及百司之事，纠其谬误，大事则奏劾，小事则举正。”（见《宋史》卷一六四《职官四》监察御史条）此书一方面贺李信甫擢为监察御史，一方面却坦白指出：这是“诸公排逐正人”的一种安排。二小谏即指薛补阙与许拾遗。此二人以直谏被逐，并谏职亦废除，所以书中有“殊可惜”之语。朱熹更断定信甫之擢任是因为“诸公”在逐走薛、许之后，竟以他来“塞责”，认为他不可能像薛、许那样勇于直谏。这是“相轻之甚”，故曰“不可怀此小恩，面忘大辱”。李信甫是李侗之子，所以朱熹勉励他尽御史之职，勿负“老先生平日之所望于后人者”。（原书中语）我们必须记住，薛叔似与许及之是在上一年逐走王淮的“二谏”，此时“王党”必在新朝伺机报复而得逞。朱熹五月二日作书时尚不知黄抡除右正言，但几个月后《与张元善书》已提及其人。原书云：

> 二谏之去，江夏之升，此乃不犯手势而斡旋运转，无不如其

意者。自古小人之所以败乱国家，岂皆凶恶猛鸷，有可畏之威而后能之？但有患失之心，便自无所不至。……二谏之去，必须有曲折，幸子细报及。（《文集》卷二八。按：第九章末引《答刘晦伯》书中有“昨日得元善书”语，此书即答张元善而作，故当在答刘书之后。）

“江夏之升”即指擢黄抡为右正言事。《后汉书·文苑上〈黄香传〉》有“天下无双，江夏黄童”一语，流传天下后世，故“江夏”早成黄姓的代称。书中“斡旋运转，无不如其意者”则主要是对留正的指责。朱熹始终怀疑留正为了保全相位而不惜时时与职业官僚相周旋，因此他一方面逐去“二谏”，一方面又同意提升黄抡。绍熙三年四月二十六日朱熹《答赵尚书（汝愚）》云：

东府复留，势岂能久？意其必自知如此而姑为偷安引日之计，以媚群小，冀无后灾。此其为害又将有不可胜言者。尚书与之情义不薄，曷若劝之？……但其人自无远识，亲狎庸佞。全身保妻子之虑深，而忧国爱民之念浅，恐未必能听此大度之言耳。（《文集》卷二九）

“东府”即宰相府，自指留正无疑。朱熹对留正的批评是否过苛，因史料不足，难以断言。但由此可知，朱熹与他论“党”的问题及赞扬他“得士之多”，也兼有反讽之意，即希望他彻底与“君子”为“党”，尽去“小人”。所以绍熙二年四月二十四日《与留丞相书》说：

夫以丞相今日之所处，无党则无党矣，而使小人之道日长，

> 君子之道日消，天下之虑将有不可胜言者。则丞相安得辞其责哉！

这显然是很重的话。

上面稍稍说明了补阙、拾遗二职废除的背景。这使我们进一步认识到光宗初即位时期中几股政治势力犬牙交错的复杂情况。让我在这里作一极简单的概括，以为读者理解之一助。第一股势力自然是掌握着权源的新皇帝。光宗虽在孝宗退位前周密部署下登基，但是他也是一个很“面执”的人，并不甘心也不完全信服太上皇的安排。留正绍熙四年待罪六和塔时曾上奏说：

> 陛下近年，不知何人献“把定”之说，遂至每事坚执，断不可回。天下至大，机务至烦，事出于是，则人无异词，可以固执；事出于非，则众论纷起，必须惟是之从。臣恐自此以往，事无是非，陛下壹持“把定”之说，言路遂塞。（《宋史》卷三九一《留正传》）

光宗的“固执”在这一番话中已显露无遗。“把定”之说尤为吃紧，意即抓紧权源，不必受太上皇的干扰。此点留待第十二章再论。所以他并不像孝宗那样信任理学集团，而毋宁更倾向于官僚集团，因为后者是善于迎合他的意旨的。王懋竑说光宗对于朱熹“元未有召用之意，其除命皆由留丞相所荐”（《考异》卷四绍熙二年七月条），是符合事实的。但他也不能公然与太上皇作对，罢去留正，另用宰相。因此他只有通过近幸如姜特立、谯熙载之流与官僚集团保持联系。姜特立虽然权势显赫，但不是一股独立的政治力量，因为他终究只是皇帝的亲

信而已。朝廷上第二股势力即官僚集团，即孝宗在内禅后所指出的“王党”。其时王淮尚健在，他所擢用的职业官僚仍占据着台谏给舍系统。淳熙十六年三月二谏之去是他们在新朝的第一个反攻信号，接着便是五月周必大罢相和许多理学之士的相继降黜。官僚集团此时最大的困难是没有一位执政宰相作他们的“主盟”。但是他们人多势众，仍能运用种种方法向留正施加压力。第三股势力则是太上皇与理学集团的合流；理学集团可以说是最忠实于孝宗晚年革新构想的一个群体。这是因为这一构想恰好符合他们实践“外王”的要求。如果把朱熹看做理学集团的政治代言人，则他们的特色是采取了与官僚集团尖锐对立的立场。刘光祖则以台臣的身份执行了这一不妥协的路线。理学集团在光宗时期失去了“得君”的优势，因此也不得不特别寄望于孝宗亲擢的宰相。朱熹在绍熙年代给留正所写的许多书劄便充分表露了这一心理。留正事实上已收擢了很多理学之士在中枢各种岗位上，这是朱熹自己也承认过的。他在上引《与张元善书》中又说过一句话：

> 南台、西掖乃为差强人意者，然不清其原而窒其流，恐徒费力而无补也。

南台即御史台，西掖即中书省，可见台臣与中书舍人中已多有理学之士。但他终以为留正不够彻底，让苟且敷衍的职业官僚仍然盘踞着要津。

这里我们看到留正处境的尴尬。就他与姜特立抗争及援引理学之士入中枢而言，留正可以说基本上执行了孝宗托付给他的任务。况且他执政期间，上面有太上皇不时在幕后发踪指示，下面又有理学集团时时在监督之中，他也不可能偏离孝宗退位前的部署太远。但是另一

方面，他同时又必须直接对在位的皇帝负责；光宗既然信赖官僚集团过于理学集团，他自然也不能不与前者达成某种程度的妥协。“二谏之去、江夏之升”便是妥协的结果之一。朱熹指责他因为怕失去权位而与“群小”周旋，虽非全无根据，却似于留正处境的困难缺少了一点同情的了解。留正在“二谏之去，江夏之升”的同时又将理学家李信甫送上监察御史的位置，可见他也警惕到权力平衡的重要性。至于是否如朱熹所云，他此举仅仅是为了“塞责”，轻视李信甫必不能为薛、许之直谏，那便更难下断语了。总之，留正一方面处于太上皇与新皇帝之间，另一方面又卷在理学集团与官僚集团互相冲突激荡的漩涡之中，他的面面不讨好是可以想像的。

澄清了光宗即位的政治形势以后，我们才能进一步阐明刘光祖论劾黄抡的历史意义。一言以蔽之，这是两大集团争夺台谏系统的一次最尖锐的冲突。薛、许二谏之去发生在淳熙十六年三月，自与黄抡无关。但黄抡进入谏院之后，竟利用此案攻击直谏是“人臣掠名，归过君父”。这显然是官僚集团讨好皇帝以巩固权位的一种策略。秦汉以来，在君尊臣卑的原则下，官僚传统中早就发展了一套“善皆归于君，恶皆归于臣”和“忠臣不显谏”的说法，其根源出于韩非的《主道》篇。（“有功则君有其贤，有过则臣任其罪。”）但儒家从来便强调士的“谏”权。朱熹之所以惜“二小谏之去”，主要还不在薛、许二人，而在“补阙”、“拾遗”两个职位，因为唐代设此二职正是为了向皇帝“讽谏”，“大事廷议，小则上封事”。（《新唐书》卷四七《百官二》门下条）现在黄抡以谏官的身份公开反对“忠谏”，以免暴露皇帝的阙失，这等于取消了“谏”的基本功能。其说如果获得承认，便再也没有理学家肯任谏官了。这是官僚集团的一种釜底抽薪之计，刘光祖自然不能缄默。

黄抡又进一步反对台臣的选择由“从臣荐人”。这更是直接针对着理学集团而来。其具体的攻击目标便是前引淳熙十六年二月庚寅之诏，委中书舍人罗点以荐举台谏之责。这是最使官僚集团坐立不安的一种措施，发生在黄抡入谏院前几个月。如果台臣不由“从臣荐人”，则只能出于皇帝“自除”一途，即以“内批”方式指定人选。这正是黄抡本人被擢用的途径。通过与皇帝近幸（如姜特立）的关系，官僚集团便很容易控制住台谏系统了。这是刘光祖决心劾去黄抡的第二个理由。

前引光祖《疏》中最值得注意的是下面这两句话：

> 抡来见臣，面目羞愧。臣虽勉强开释之使去，然意其必能请外以自全。抡察臣意度稍宽，复自言初非己意，诿人以自免，谄臣以求安。

这一段叙事不但活画出一个恋栈权位的典型官僚，而且透露了官僚集团夺取台谏系统确是有计划的集体行动。黄抡“自言初非己意，诿人以自免”决不仅仅是饰词。据刘《疏》开头所言，他是一个“意趣凡近，资禀佞柔”的人，何以能初入言路便两度发此惊人的议论？他的背后有人指使是不言而喻的。光祖此《疏》的重要性便在于此：它为两大集团互争台谏提供了最可信的直接证据。

光祖《疏》中以御史范处义与陈贾、黄抡并提，可知前一年阻赵汝愚入朝的范处义也是他劾去的。所以光祖在殿中侍御史的任上先后至少论劾了官僚集团中五员大将：叶翥、沈揆、陈贾、黄抡和范处义。他的攻势之猛烈可以想见。正由于攻势过猛，他“在台端才六十九日而罢”。（真德秀《刘阁学墓志铭》）光宗受官僚集团的影响，对

他的作法“不乐”，绍熙元年五月即逼他去职。（见《道命录》卷六“刘德修论道学非程氏之私言”条后）所以他劾去此五人都在同年三月至五月之间。由于他任职殿中侍御史的时间太短，其中陈贾一案一直拖到他去职后两个月才定谳。《宋会要辑稿》载：

（绍熙元年）七月二十一日……新知静江府陈贾罢新任，以殿中侍御史林大中言……贾昨为台谏弹论，徇私纳赂一节尤为可鄙，难任郡寄。故有是命。（《职官》七三之二）

《宋史》卷三九三《林大中传》云：

光宗受禅，除监察御史。……迁殿中侍御史。（中略）陈贾以静江守臣入奏，大中极论其“庸回亡识，尝表里王淮，创为道学之目，阴废正人。傥许入奏，必再留中，善类闻之，纷然引去，非所以靖国”。命遂寝。

据楼钥《林公（大中）神道碑》，大中迁殿中侍御史在绍熙元年五月（《攻媿集》卷九八），其继刘光祖决无可疑。林《奏》尤为重要，将两大集团的对垒形势和盘托出。刘光祖与林大中劾去陈贾并不仅在于静江府的职位，而在他以此为跳板，重人中枢。依宋制，陈贾获任命后即可人奏请对，既召对则有机会从外任改为内任。大中“傥许人奏，必再留中”是一针见血的断语，因为这正是官僚集团的原定计划。理学集团的荐士活动如此积极，官僚集团岂能不急起直追，扩充己方的实力？陈贾早在淳熙十年便已创“道学之目”，逐去朱熹，此时官僚集团当然想把他拉回权力中心，以与理学集团相抗衡。林大中则

毫不隐讳地指出他是理学集团（“善类”）所绝不能接受的人物。我们将刘光祖《疏》与林大中《奏》互相参证，更进而考察双方主要成员的互动关系，则两大集团在光宗初即位时争夺台谏系统的激烈情状昭然若揭。林大中（1131—1208）并不是理学家，但卓然可称为理学型士大夫。楼钥《林公神道碑》云：

> 朱待制（熹）尝贻书朝士，有曰：“林和叔初不识之，但闻其入台，无一事不中的。去国一节，风谊凛然，当于古人中求之。后同在从班，相得愈深。”

他从淳熙十六年至庆元元年，始终在政治上认同于理学集团，所以最后竟列名“伪学”籍中。尤其难能可贵的是他虽与姜特立、叶翥都有雅故，却丝毫不肯徇私废公。楼钥《神道碑》云：

> 有荐公入台，而论其多可而无特操，不可为执政。

据上文，此荐者即叶翥；楼《碑》所云乃指姜特立举叶翥为参知政事一案，事已见前。而且宁宗初即位时，韩侂胄也特别拉拢他，他只要稍存固位自保之念，便绝不致有闲废十二年的遭遇。（见《宋史》本传）所以朱熹特别称许他“去国一节，风义凛然”。

以上我们以刘光祖一个人的活动为线索，逐步说明了理学集团在绍熙元年重整台谏系统的努力。光祖任殿中侍御史虽仅短短六十九天，但他的勇猛奋斗确实扭转了局势，使理学集团不再像一年前那样，完全处于“王党”台谏的攻击之下，而毫无还手之力。林大中继光祖而起，进一步稳定了理学集团对于台谏系统的基本掌握。不但刘

光祖劾去了阻止赵汝愚入朝的“王党”御史范处义，而且林大中更在绍熙二年九月说服了光宗召汝愚为吏部尚书。楼钥说这是大中“谏行言听之始”(《神道碑》)，其言可以信从。由于赵汝愚进入了权力核心，孝宗退位前的政治部署才得以顺利继续下去。所以刘、林两位台臣所发挥的关键作用是不容低估的。这里必须强调的是：刘、林两人并不是凭着个人的好恶而任意行动，他们体现了理学集团的共同愿望，其终极目的则是展开孝宗晚年的革新构想。

朱熹在光宗即位后对于朝局变动的密切关注更是最耐人深思的一件大事。他先后所写《与刘晦伯》、《与李诚父书》、《与张元善书》是我们今天赖以注释刘光祖劾黄抡疏的主要史源；仅此一点，即可见他与在朝理学集团无时不在互通声气之中。他在《与张元善书》中特别叮咛道：“二谏之去，必须有曲折，幸子细报及。”这句话绝不可等闲视之。我们不能不追问：他为什么对事已过去的“二谏”问题还不肯放过，一定要门人探听其中曲折，向他作详细的报告？与其说这是出于一个旁观者的好奇心，不如说这是一个参与者关心理学集团在政治活动中每一步的得失。朱熹似乎把孝宗晚年的部署看成一次实现“外王”的可能机遇。所以虽在他绍熙五年底狼狈出关之后，仍然写信给刘光祖，希望在朝同僚“勿忘致君行道之本怀”。淳熙十六年他和詹体仁等信札往还之际，他的期待必然更高。这时他奉祠家居，并未入局，然而已是“身在江湖，心存魏阙”。他自己确无“宦情”，所关怀的是理学集团怎样才能把握住这一难得而易失的“行道”机会。这层意思他以后两年间与留正、赵汝愚诸书中也有很清楚的呈露。在第八章中，我曾指出南宋理学家都承受着“内圣”与“外王”之间的内在紧张。在光、宁之际的五六年中，朱熹内心的“外王”力量显然超过了“内圣”。“经济夙所尚，隐沦非素期”这两句诗更适合描写他在这一

阶段的心理状态。

本节集中讨论了在朝理学家为配合孝宗政治部署而展开的两项主要活动：荐士与重整台谏系统。不用说，孝宗以太上皇的身份在幕后运作，是一个决定性的因素。但此点将在最后一章论及，此姑从略。从理学集团的观点说，这是他们推动改革理想的第一步。但是在“王党”（或官僚集团）的眼中，在朝理学家的一切作为恰恰是为了夺取政权而排挤他们。双方在权力层面的冲突是无可避免的。因此，如果撇开理想和动机不问，仅仅从外在的行为观察，我们并不能分辨谁是理学家，谁是职业官僚。这一点相当重要，可以使现代读者不致为西方流行的二分法所误导，以为理学家是观念世界中人（“man of ideas”），而职业官僚则是行动世界的人（“man of action”）。西方的二分法导源于古代希腊“静观的人生”与“活动的人生”，这在第八章中已经讨论过了。

为了进一步说明理学家与政治行动的关系，让我稍稍介绍一下赵汝愚拥立宁宗的经过。这是汝愚与理学集团继续孝宗晚年改革部署的第一等大事。它曾给理学集团带来一个极短暂的“行道”的兴奋，但这一兴奋又迅即归于幻灭。赵汝愚虽是宗室，却并不能直接干预皇室，逼光宗内禅。帮助他完成这一大事的主要有三个人，兹分述于下。真德秀《詹公行状》曰：

> 绍熙甲寅（按：五年），赵丞相将定大策，外廷无预议者，独诿公（按：詹体仁）与左司郎中徐谊，达意少保吴琚（按，高宗宪圣吴皇后之侄），请宪圣垂帘，为援立圣明之地。（《真文忠公文集》卷四七）

叶適《徐公（谊）墓志铭》曰：

(光宗)疾终不愈,孝宗崩,又不能丧,公与少保吴琚议,请太皇太后(按:即宪圣)临朝,扶嘉王(按:即宁宗)代祭,答群臣礼,幕士取帘帏俟命,后自祭奠,乃止。于是将禫,上临丧未可知也。公忧愤呕泄卧,责赵丞相曰:"(上略)国家存亡,在兹一举。"赵公问策安在,公以知阁门事蔡必胜授之,使同为知阁韩侂胄固请于太皇太后。禫之日,嘉王竟立。(《水心文集》卷二一)

《宋史》卷四三四《儒林四·叶適传》曰:

知枢密院赵汝愚忧危不知所出,適告知阁门事蔡必胜曰:"国事至此,子为近臣,庸坐视乎?"蔡许诺,与宣赞舍人傅昌朝、知内侍省关礼、知阁门事韩侂胄三人定计。侂胄,太皇太后(按:宪圣)甥也。会慈福宫提点张宗尹过侂胄,侂胄觇其意以告必胜。適得之,即亟白汝愚。汝愚请必胜议事,遂遣侂胄因张宗尹、关礼以内禅议奏太皇太后,且请垂帘,许之,计遂定。翌日禫祭,太皇太后临朝,嘉王即皇帝位……凡表奏皆汝愚与適裁定,临期取以授仪曹郎,人始知其预议焉。迁国子司业。汝愚既相,赏功将及適,適曰:"国危效忠,职也。適何功之有?"

这三条记载与刘光祖《赵公墓志铭》所记三人全合,且同为第一手史料,可以信为实录。(《宋史·叶適传》虽后出,但有《四朝闻见录》丙集"宁皇登位"条为之印证)所以詹体仁、徐谊、叶適是在幕后促成内禅的三位关键人物。此三人中詹、叶已毋须再说,徐谊(1144—1208)则是陆九渊门人(见《象山全集·年谱》乾道八年"徐谊子宜侍学"条及卷三五《语录下》),故叶適也说他"以悟为宗"(叶適《徐

公墓志铭》）。这三人都是理学家，却能通过极复杂的人事运作而达成使命，其政治活动能力之强，可见一斑。全祖望说：

> 乾、淳诸老既殁，学术之会，总为朱、陆二派，而水心龂龂其间，遂成鼎足。（《宋元学案》卷五四《水心学案序录》）

这里我们恰恰看到，这鼎足三派在政治上结成联盟，竟能在危机时刻，发挥安定朝局的绝大功能。本章专论孝宗与理学家的关系，故特引此一大事作为终结。

第十一章　官僚集团的起源与传承

一、前　言

在上一章中，我们追溯了孝宗晚年政治部署的实际经过。理学集团在这一部署下形成了一股重要的政治力量，也已清楚地显露出来。官僚集团对理学家的攻击表面上虽然往往打着反“道学”（或“伪学”）的旗号，骨子里则是权力的争夺，特别是台谏给舍系统的掌握。如果理学家仅仅以“内圣”自限，而不在“外王”领域内积极进

行“得君行道”的活动，则不但光宗即位后不会有所谓“周党”与“王党”之争，而且庆元党禁这一幕悲剧也根本无从发生。

上篇曾指出，北宋士大夫自范仲淹、王安石、程颐以来已发展了高度的政治主体意识；南宋理学家则更深化了这一意识。让我引两个具体的例子作为说明。绍熙五年宁宗以内批逐去朱熹后，吴猎（1143—1213）上疏略曰：

> 陛下临御未数月，今日出一纸去一宰相（按：此指留正），明日出一纸去一谏臣；其他令由中出，不知其几。昨日又闻侍讲朱熹，遽以御札畀之祠禄。中外相顾皇骇，谓事不出于中书，是谓乱政。熹当世老儒，善类攸归，清议所出。陛下毋谓天下为一人私有，而用舍之间，为是轻易快意之举。（魏了翁《鹤山先生大全集》卷八九《吴公行状》）

吴猎先后受教于张栻和朱熹门下，此疏论宁宗以内批逐宰相、谏官，不经中书省，“是谓乱政”，即沿用了不久以前朱熹《经筵留身面陈四事劄子》中的观点。（见《文集》卷一四，引文见上篇第四章）此中“陛下毋谓天下为一人私有”一语则尤其值得注意。“天下非一人所有”是先秦以来的古老观念之一（见《吕氏春秋·贵公篇》），既不专属儒家，更非理学家所创。但汉、唐士大夫向皇帝陈此义往往出之以委婉的方式，如《汉书》卷八五《谷永传》所引“天下乃天下之天下，非一人之天下也”。又如白居易《新乐府·二王后》：“古人有言天下者，非是一人之天下。”（《白氏长庆集》卷三）现在吴猎却不引古语，直接指斥宁宗“毋谓天下为一人私有”，这就极不寻常了。而且他说此话也不是古语的重复，其特殊背景则是“与士大夫同治天下”的

宋代意识。“天下”既是皇帝与士大夫“共治”，则朝廷上重要人员的进退便必须“谋之大臣，参之给舍”（朱熹《劄子》中语），因此宁宗的“内批”是不合法的“乱政”。士大夫政治主体的意识在吴猎这句话中表现得非常鲜明。

第二例是曹彦约（1157—1229）在理宗宝庆元年（1225）所上封事中说的一段话：

> 臣窃观陛下嗣服之初，未尝有失德于天下。而天下之共治者常有凛然不安之忧，天下之论治者常有歉然不足之叹。（《昌谷集》卷五《应求言诏上封事》）

彦约是朱熹淳熙六年（1179）重建白鹿洞书院的门人，绍熙五年熹知潭州时他又特来长沙请益（见魏了翁《曹公墓志铭》，《鹤山文集》卷八七）。“天下之共治者”与“天下之论治者”是一个很有意义的分别：前者指在位的士大夫，后者则指不在位的士大夫。士大夫“以天下为己任”的意识在这一分别中得到了更进一步的深化。依照这一分别，治道的责任主要都落在士大夫的身上：在位执行治道，不在位则议论治道。彦约在封事中作此分别不但出于自然，而且也视为当然，并非刻意为之。仅此一点即可见理学家以政治主体自居早已固结在心。“共治”的概念流行于熙宁变法时期，已见上篇，但在孝、光之际又重新获得注意，上引吴猎的话即引申其义。绍熙四年陈亮廷试第一，光宗所颁诰词有云：

> 三岁大比，人徒知为布衣进身之途；艺祖皇帝有言曰：“设科取士，本欲得贤以同治天下。”大哉王言，朕所当法也。（引自李

勉武《陈亮言行录》，收在增订本《陈亮集》，页544）

诰词引“同治天下”的话，遍检《续通鉴长编》、《宋会要辑稿·选举志》等原始史料均未见。此语必有所本，或在《太祖实录》，今已不易溯源，俟再考。如“同治天下”为原文，则宋代首先使用这一概念的是太祖，这和神宗强调“与士大夫共定国是”，先后呼应。但皇帝方面作此谦词是一事，士大夫迳以“共治者”自居而不疑则又是一事。更可注意的，绍熙四年知贡举者是赵汝愚，黄裳、胡琢副之（见《宋会要辑稿》《选举》一之二三至二四），颇疑诰词出理学家的手笔，引语或在不经意中有所改易。无论如何，这篇诰词所反映的是当时流行的政治观念。《续通鉴长编》卷一八太平兴国二年（977）正月条记太宗之言曰：

> 上初即位……思广振淹滞，以资其阙，顾谓侍臣曰：“朕欲博求俊乂于科场中，非敢望拔十得五，止得一二，亦可为致治之具矣。”

不论太祖是否说过“同治天下”的话，至少太宗仍然把士大夫看做统治的工具——“致治之具”——而不是“共治者”。以太宗的话与上引光宗诰词加以对照，宋代儒学在这两个世纪中对政治文化所发生的深刻影响便十分清楚了。

本章的重点在研究官僚集团的起源及其传承，但不是孤立地加以处理，而是注重它和皇权与理学集团之间的互动关系。前面已经指出，皇权、理学集团与官僚集团是当时三股最重要的政治力量。三者之中，皇权自然是最主要、也最有决定性的力量，因为根据儒家的理

论，发号施令的权力枢纽是掌握在皇帝的手中。（韩愈所谓“君，出令者也”；朱熹所谓“君以制命为职”）但理学集团与官僚集团的力量虽远不能与皇权相比，却也各有一定程度的自主性，并非完全听命于皇权。它们一方面争取皇权的支持，另一方面也通过种种方式企图影响皇权运行的方向。大体言之，理学集团倾向于重建理想秩序，官僚集团则倾向于保持现状，前面已屡有陈述，不必再重复了。诚然，二者相较，理学集团更明显地具有政治主体（即“共治者”）的自觉。他们起而响应孝宗最后一次关于革新的号召，是因为他们在这一号召中看到了一个难得的“行道”机会，上章所论六和塔“诸贤俱集，各陈所欲施行之策”，便是绝好的证明。所以他们投入政治活动是主动的。但是官僚集团虽没有“行道”的抱负，却有共同的利害，并非一切听命于拥有权势的近幸，这一点也必须首先揭示出来。

二、起源：从陈贾“禁伪学”谈起

上篇第七章曾提出一个观察，即淳熙十年陈贾“请禁伪学”，十五年林栗奏劾朱熹和庆元党禁不是三个孤立的突发事件，而必须理解为环环相套的一系列的发展。冲突的双方虽没有固定成员与有形组织，但隐然形成了两个互相争持的士大夫壁垒。现在我们要更进一步指出，这两大壁垒之间的对峙从隐晦转为显朗是从陈贾“禁伪学”开始的。下篇用“理学集团”与“官僚集团”两个名称，便是为了更确切地刻划出两大壁垒在显朗阶段互相争持的新形势。尤其应该强调的是：这两个集团是在彼此互动中同时出现的，也在互动中止时同归于寂灭。所以庆元党禁后“道学结局”（叶適语，见《水心文集》卷二四

《李公（祥）墓志铭》），官僚集团也因为失去抗争的对象而自动解体了。

陈贾“禁伪学”之奏既是一划时代的事件，正式标志着官僚集团的出现，我们便不能不对他的奏文作一较深切的考察。原文略云：

> 臣伏见近世搢绅士夫，有所谓道学者……其说以谨独为能，以践履为高，以正心诚意、克己复礼为事。若此之类皆学者所当然，而其徒乃谓己独能之。夷考所为，则又大不然，不几于假其名以济其伪者耶！是以己之所甚欲者，爵位也；其语人则曰：“吾常泥泽冠冕而不顾。”己之所甚爱者，货贿也；其语人则曰：“吾能粪土千金而弗受。”又其甚者，道先王之语，而行如市人；窃处士之名，而窥取显位，轻视典宪，旁若无人。故上焉者得以遂其奸，次焉者得以护其短，下焉者得以掩其不能，相与造作语言，互为标榜。有善虽小，必交口称誉，以为他人所难办。有过虽大，必曲为辞说，以为其中实不然。故附之者，常假其势以为梯媒；庇之者，常获其助以为肘腋；植党分明，渐不可长。夫朋党之始，不过相与为媒，彼此矛盾而已。万一有是人而得用也，则必求有以相胜，欺君罔上，其术遂行，利害不在其身，而在天下也。（引自李心传《道命录》卷五“陈贾论道学欺世盗名乞摈斥”条）

李心传跋语则阐明了它的历史背景及后果，对于理解此奏，十分重要。其言曰：

> 晦庵先生祠命之未下也，时相（按：王淮）先擢太府寺丞陈贾

> 为监察御史。至是轮当面对，遂上此奏。时郑丙为吏部尚书，亦上言："近世有所谓道学者，欺世盗名，不宜信用。"遂有"道学"之目焉。……当时太学诸生为之语曰："周公大圣犹遭谤，伊、洛名贤亦被讥。堪叹古今两陈贾，如何专把圣贤非？"(同上)

据此可知陈贾奏"禁伪学"并非纯出于他个人的好恶，而是代表王淮执政派发言。王淮事先安排陈贾任监察御史，即是为了对付朱熹而来，因为后者自淳熙八年提举浙东以来，一再劾奏王淮执政集团所任命的地方官如李峄、唐仲友等人；至九年六月他与王淮的关系已恶化至不可收拾的地步。（详见他淳熙九年六月八日《上宰相书》，《文集》卷二六）所以王淮此时必已下定决心，将朱熹逐去。淳熙十五年叶適说："昔日王淮，表里台谏，阴废正人"(《辨兵部郎官朱元晦状》，《水心文集》卷二），即指此事，恰可与李心传之言互证。

陈贾此奏既代表执政集团的立场，它的内容便值得作更进一层的分析。首先必须指出，与后来党争日益激化时期的攻击文字相较，此奏还算是比较有节制、有分寸的。（可比读林栗、何澹、刘德秀、胡纮、沈继祖、刘三杰、姚愈等人的奏议，都收在《道命录》卷六、卷七中。）严格地说，奏文并没有诋毁"道学"本身，它开宗明义便承认"谨独"、"践履"、"正心诚意"、"克己复礼"等都是"学者所当然"。至少就字面上说，陈贾所攻击只是那些假"道学"之名"以济其伪"的人。在这一点上，我们也不能说他完全向壁虚构；他确有历史的与现实的双重根据。绍兴元年（1131）九月二日高宗在褒赠程颐的《制词》中，首先对程颐及其"高明自得之学"恭维备至，接着却痛斥"浮伪之徒……窃借其名，以为身售"。叶绍翁说"'伪'之一字已见于绍兴制词"，这是可信的。（见《四朝闻见录》丙集"褒赠伊川"条）王淮执

政集团有计划地向“道学”发难，必曾参考前朝有关旧档，比读两篇，其迹甚显。这是他们的历史根据。乾、淳之际“道学”中人颇有“相率为伪”或“窃伊、洛之言，济其私欲”的情事，周必大与张栻、吕祖谦信札往复中早见端倪（见第九章论《周必大与理学家》节中）。这则是他们的现实根据。

奏文的画龙点睛则在最后一段关于“朋党”的议论。此奏的主要对象本是朱熹，却未指其名，仅以“万一有是人而得用也”一语作暗箭之袭，但于所谓“道学者”的政治活动则极尽渲染夸张之能事，必求罗织成“道学朋党”的名目而后已。这显然是执政集团经过仔细计虑而采用的策略。孝宗最不愿意见到朝廷上有朋党出现，这是王淮自执政之日起便铭刻于心的。（见第七章）只要“道学朋党”的观念为孝宗所接受，执政集团便可轻而易举地将朱熹和一切稍涉“道学”之嫌的士大夫完全摒除在权力世界之外了。

由于陈贾奏文得到了“奉圣旨依”的法律效果，王淮执政集团在此下三年中大体上维持了孝宗所需要的“安静”表象。但陈贾“禁伪学”所带来的历史后果则十分严重，理学集团与官僚集团的两极分化便由此开始。让我先对这一划时代事件的影响试作一提纲挈领式的说明，以引入下文关于官僚集团的历史重建。

王淮执政集团建立“道学朋党”之目，意外地为理学集团的形成与扩大起了催生作用。在淳熙十年之前，所谓“道学”大致仅指张栻、朱熹一派的“性理之学”而言，其涵义较狭，与《宋史·道学传》的用法相去不远，刘三杰庆元三年的奏议尤足为证。（见《道命录》卷七下“刘三杰论伪学党变而为逆党，防之不可不至”条）陈贾奏文将“附之者”与“庇之者”也一并归入“道学朋党”之内，其结果则是扩大了“道学”的政治涵义，使本来在学术上属于不同系统的人在政治

上也都蒙上了"道学"之名。叶適、尤袤、楼钥、刘光祖、周南等人后来纷纷出面为"道学"辩护，追源溯始，都起于陈贾的"禁伪学"事件。叶適说得最清楚：

> 近创为"道学"之目，郑丙倡之，陈贾和之，居要津者密相付授，见士大夫有稍慕洁修，粗能操守，辄以"道学"之名归之。以为善为玷阙，以好学为过愆，相为钩距，使不能进，从旁窥伺，使不获安。（《辩兵部郎官朱元晦状》，《水心文集》卷二）

淳熙十年时"道学"及其"附之者"与"庇之者"是否已构成了"朋党"，如陈贾所云，现存史料中没有痕迹可寻。但"禁伪学"之后，朱熹一系的"道学家"则显然获得了其他理学流派士大夫的广泛支持与声援，本书所谓理学集团便这样形成了。叶適所谓"居要津者密相付授"则明指朝廷存在着一批有力的官僚，暗中互相勾结，使尽一切手段将"道学"士大夫摈除于权力中心之外。这当然便是我们所说的官僚集团了。所以叶適的话恰好如实地反映了这两个集团在互动中同时产生的情状。

王淮执政集团铸造"道学朋党"的名目，其意本在对政敌一网打尽，但却发生了为渊驱鱼的反作用，使各派理学士大夫在政治上凝成一股强大的反对势力。这一后果是他们始料所不及的。另一同样重要的后果则是激起了太学生的不平，为理学集团增加了一支有力的盟军。这一意外的发展与本书的主旨密切相关，兹略叙其始末于下，以供参证。

前引李心传跋陈贾奏文，有"当时太学为之语曰"一首讽刺诗，这是很值得注意的。其中"堪叹古今两陈贾，如何专把圣贤非"两句

应稍加注释。《孟子·公孙丑下》曰：

> 燕人畔。王曰："吾甚惭于孟子。"陈贾曰："王无患焉。王自以为与周公孰仁且智？"王曰："恶！是何言也！"曰："周公使管叔监殷，管叔以殷畔；知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁、智，周公未之尽也，而况于王乎？贾请见而解之。"

以下是陈贾与孟子的一番论辩，不必多引了。这个陈贾是齐国的大夫（据赵岐注），为齐王文过饰非，讥贬周公，故南宋理学家斥之为"鄙夫"（见朱熹《集注》）。其人恰与"禁伪学"的陈贾同姓名，所以太学生引古今为连类。另一方面太学生又将周公之"圣"与朱熹之"贤"相提并论，则他们对朱熹的推尊，也可想而知。从此以后，太学生站在理学集团立场上攻击官僚集团的事件便不断发生，下面是几个最著名的实例：绍熙二年八月官僚集团的核心人物何澹，因不肯辞御史中丞之位为继母服丧，太学生乔嚞、朱有成等一方面移书切责，一方面上书台谏，论其当去，终于将他逼走了（《宋史》卷三九四本传；《道命录》卷七上；《齐东野语》卷一四"继母服"条）。其例一。同一年孙逢吉因论劾结交近幸的官僚，光宗不从，他坚决求去。他离开临安时，"两学之士数百人出祖关外"。（楼钥《攻媿集》卷九六《孙公神道碑》；参看上章附说三《灵芝寺与北关》）这无疑是一次大规模的抗议行动。其例二。《宋史》卷三六《光宗纪》：

> （绍熙四年十月）戊午，太学生汪安仁等二百一十八人上书，请朝重华，皆不报。

（绍熙五年四月）己酉，太学生程肖说等以帝未朝，移书大臣，事闻，帝将以癸丑日朝。

光宗因心疾之故，既不朝重华宫，向太上皇请安，又不能上朝，处理国事，以致引起朝野极大的不安。理学士大夫上疏者尤多，几乎无日无之。太学生也群起发言，或上书皇帝，或移书大臣。这也是他们的政治主体意识的清楚表现。其例三。

庆元元年赵汝愚被逐，叶绍翁记太学生的支援情况云：

太学诸生上封事，叩丽正甚急，（韩）侂胄欲斩其为首者，宁皇只从听读。（按："听读"也是一种惩罚，即送至外郡编管，听其闭门读书。）当时同衔上者六人，世号为"六君子"：曰周端朝、曰张衢、曰徐范、曰蒋傅、林仲麟、杨宏中。皆并出，惟周受祸略备。（《四朝闻见录》甲集"庆元六君子"条）

据《庆元党禁》，"六君子"最后以"扇摇国是"定罪，尤可见在执政派眼中太学生已成为一股可怕的政治力量。其例四。《四朝闻见录》丙集"悼赵忠定诗"条云：

庆元初，韩侂胄既逐赵忠定（汝愚），太学诸生敖陶孙赋诗于三元楼云："左手旋乾右转坤，如何群小恣流言。（原注：又曰"群邪相煽动谣言"。）狼胡无地居姬旦，鱼腹终天吊屈原。一死固知公所欠，孤忠幸有史长存。九泉若遇韩忠献，休说如今有末孙。（原注：又曰"休说渠家末世孙"。）

此诗上承淳熙十年太学生“古今两陈贾”的传统，彰彰甚明。侂胄是韩琦的曾孙，故有末二句，这是寓讥刺于古今对照之中。起首以赵汝愚比之周公也取径于“如何专把圣贤非”。其例五。

以上五例显示：淳熙十年“禁伪学”在太学生群中所激起的反作用也同样具有划时代的意义。关于这一点，罗大经曾有一概括性的叙述，其言曰：

> 太学古语云：“有发头陀寺，无官御史台。”言其清苦而鲠亮也。嘉定间（1208—1224），余在太学，闻长上同舍言，乾、淳间，斋舍质素，饮器止陶瓦，栋宇无设饰。……国有大事，鲠论间发，言侍从之所不敢言，攻台谏之所不敢攻，由昔迄今，伟节相望。（《鹤林玉露》丙编卷二“无官御史”条）

罗大经所论太学生干政的现象，大致起于孝宗后期，延续至宁宗时代，正值官僚集团攻击理学集团最激烈的阶段，其间交互影响可以推知。这一风气以后愈演愈烈，周密（1232—1298）论南宋末年的太学则说：

> 三学之横，盛于景定（1260—1264）、淳祐（1241—1252）之际。凡其所欲出者，虽宰相台谏亦直攻之，使必去。权乃与人主抗衡。或少见施行，则必借秦为喻，动以坑儒恶声加之。时君时相不敢过问焉。（《癸辛杂识》后集“三学之横”条）

周密早年曾入太学，又留心太学沿革、掌故，所言太学生气焰高涨的情形必有根据。我在本章《前言》中曾指出，南宋理学家加深了士大

夫政治主体的意识。淳熙以下太学生受理学集团的影响既深且钜，所以也慨然以“天下之论治者”自居，视天下事即己份内事。“所欲出者，虽宰相台谏亦直攻之”，便是这一心态的反映。“权乃与人主抗衡”自是过甚其词，但太学生的政治主体意识也在这一夸张的描述下显露无遗。这是南宋政治文化的一个新发展，故略发其微于此。

三、官僚集团的传承

以下我们将集中讨论官僚集团的演变。从上面的分析中，我们已获得一项明确的认识，即这一集团最初形成于王淮执政时期，其主要成员是叶適所谓“居要津者”。如果进一步具体指证，他们之中包括了台谏（如陈贾、蒋继周）、给舍（如王信）、卿贰（如郑丙、林栗）、参政（如谢廓然）以至宰相（如王淮）。有关这些人的活动，前面各章都已分别有所考论，这里便不再赘述了。所以本节所谓“官僚集团”并非泛指一般职业官僚，虽然后者毫无疑问是官僚集团成员的后备队。我们已一再指出，从官僚集团的观点看，它与理学集团的根本冲突在权力面不在思想，反“道学”或“伪学”不过是一个方便的借口而已。这个集团的政治取向是维护现存秩序。他们靠因循敷衍，得过且过，以维持一个表面上安静无事的政局；这是他们的权力基础。而理学集团的取向则恰好相反，他们上承范仲淹、王安石的革新精神，随时随地都要求改变现状，重建一个更合理的秩序。抱着这种求变求新的取向进入权力世界，他们不但破坏了官僚集团关于整体“安静”的要求，而且更直接威胁到其个别成员的既得利益。如所周知，中国传统职业官僚的升迁主要系于对下面两大条件的运用：常规化的行政作

业程序和个人化的人事关系。不用说，这两项条件的圆熟运用都必须经过长期的培养，而现状不变则构成其绝对的前提。因此任何体制或人事的基本更改都不利于追求个人名位的职业官僚。这是官僚集团必须将理学集团摒除在权力中心之外的最大动力。从淳熙末至庆元初，这一集团的主要成员所表现出来的基本关怀确在个人的仕宦前途，尽管他们也偶然引用意义含混的“国是”观念作为打击政敌的饰词。关于这一层，留待下文申论，暂不多及。

澄清了官僚集团的基本构造与性质之后，它之所以经历三朝变迁而仍能持续其集体的同一性（group identity）便不难理解了。它是靠共同利害结合在一起的一个派系，用当时的语言表达之，不妨称之为“臣僚朋党”，恰与所谓“道学朋党”铢两悉称。淳熙十四年冬叶適曾对这个“臣僚朋党”作过如下一段生动的描述：

> 今环视诸臣，前者后者，迭进迭退……其怀利尚同，毁伤善类，阴塞正路，谋以力据要津者，充满内外。（《水心别集》卷一五《上殿劄子》）

这段话刻划出一个互相援结的政治派系，其个别成员虽“迭进迭退”，其集体的同一性质却始终能维持不变。本节所谓官僚集团便是这样一个超个人的社会存在，即使第一代的创始领袖（如王淮）去位也依然能发挥其整体的功能。

但是我们怎样才能证成这一集团从淳熙到庆元一脉相承，延续不断呢？要解答这个问题，我们只有从具体的人与事着手，不能完全诉诸抽象的概括。由于史料的限制，这一重建的工作十分不易。以下根据我目前所能掌握的第一手文献，作一尝试，虽不完不备，幸而尚略

可窥见一斑。

我首先要讨论的例子仍是陈贾。他是官僚集团第一代的重要代表，在绍熙一朝虽因受阻于理学集团的台谏而未能重返中枢（见第十章最后一节），但庆元二年官僚集团夺得执政权之后还是将他召了回来。《道命录》卷七下云：

（庆元二年）十二月，陈贾自知宁国府召为兵部侍郎，酬其言也。

“酬其言”一语，《庆元党禁》作“以贾淳熙末尝击朱熹故也”。可知他淳熙十年倡“伪学”之禁是官僚集团所最为重视的一件大事，虽隔了十五年仍然要给予他很高的政治酬报。他的实际作用虽发挥于孝宗朝，但他的精神感召力始终贯注于官僚集团之中，否则这一集团为什么在光、宁两朝都不惜费如许大力召他回朝？就这一层而言，他确可当官僚集团三朝元老之称而无愧。《宋史》没有为他立传，我们无法知道他的仕宦经历。下面两条资料足以补充他在淳熙十年以后的动态。《宋会要辑稿》载：

（淳熙）十三年正月二十二日知秀州王诇放罢。……监察御史陈贾为言，于是移狱棘寺。（《职官》七二之四三）

可知他在十三年正月仍是监察御史。淳熙十四年十月一日孝宗《陈贾母亡赙赠御笔》云：

王蔺母亡时赐银绢三百疋两。今来陈贾母亡，若依前所赐，

恐为永例。若三分减一，却恐有厚薄。如何合宜？可密奏来。

这是给周必大的密谕，故必大《回奏》曰：

臣伏蒙圣问，仰悉圣意。但丘崇丁忧，似闻陛下曾有所赐。若是三百疋两，则似难减。况谏大夫与正侍郎不甚相远，更乞圣裁。（《文忠集》卷一五〇）

这两件密档透露了两个重要事实：第一、陈贾在淳熙十四年的职位已是“谏大夫”。此必是御史台的“右谏议大夫”，往往权中丞并为御史台之长（见《宋史·职官志四》御史台条），权力甚大。他的升迁当在十三年；这一年十二月底以“道学”罪名劾去刘清之案，疑必出他的手笔。第二、十四年十月以后他丁母忧去职。这一点足以解释他何以在绍熙元年有除静江知府之命，盖其时丧服方满，可以复起了。

陈贾在孝宗朝一向仅以“禁伪学”一事流传后世。但周必大《文忠集》保存了另一件密档，使我们认识到他的作用还不止此。让我先摘录有关部分于下，再作分析。淳熙十五年十月二十六日周必大答孝宗御笔问“朝士荐人”的《回奏》云：

又蒙圣谕，朝士荐三十余人在庙堂，此乃数月前事。当时并已峻拒，元不曾拟进一名。……此事本是谩作人情，朝廷何尝听信，自王淮去国，凡所迁除，多是篸人。其间如范嗣蠡，两为（王）谦攻击，臣不免竭力救解，正欲消弭争端耳。其余在外人才，臣并不曾敢荐进一名。所有五月以后差除，臣续当一一开具来历。盖缘去春为陈贾迎头论列王谦，意在逐臣。所以未敢力

> 求去者，正以授任之初，势不两立。既难因臣而易言路，又不应命相一月，遽令罢免。以尝奏知，忍耻少待。……屡与留正说，只俟十一月间，即便力请。盖非独臣才力有限，难尸重任，兼具瞻之地，众口难调，只如何澹，自为省元，未尝一历外任，司业才满，本要迁检正以试其才。而澹薄其官，力恳两参（按：即参知政事留正与萧燧），必要太常、秘书，为侍从之捷径。兼陈贾是澹姑父，向来预其议论，常恐为人所攻。又疑臣因贾之故，滞其进取，每每相嫉。臣不免与二参商量，峻迁祭酒，在奉常、秘书之上。如此委曲，尚不相恕。忧谗畏讥，晓夕不宁，安能展布四体，为国谋事？况堂除一小小监当，若留正以为未可，即更不敢施行。每日将上文字，留正或稍未通彻，即便拣退伏料。奏对之间，陛下必已洞见。臣若弥缝上下，苟度岁月，固可安身。若遇缓急，不知澹辈昔（按：疑是“肯”字之误）任责否？臣屡欲请间披露情素，又恐众不相察，疑臣别有陈述。幸因回奏，略布愚衷。（《文忠集》卷一五二）

由于这是一篇密奏，必大向孝宗倾诉了许多内心的委屈，也透露了不少前所未知的事实，可以助证本书下篇论旨之处不限一端。但这里我首先要用它来说明陈贾与官僚集团的重要作用。陈贾显然是王淮最得力的一个助手，因此任监察御史三年之后立即被擢升为右谏议大夫。他取得新职后第一件大事便是向除右相才一个月的周必大进攻，这和他初除监察御史攻朱熹“伪学”，先后如出一辙。王淮执政期间确实领导着一个官僚集团，《回奏》中也有明确的陈述。这一密奏的起因是官僚集团向孝宗告状，说必大接受了朝士的推荐名单，其中全是理学集团的成员，因而引起孝宗的询问。其详已见前章，兹不赘。必大奏文

便是要辩明他从未为了保全相位而进行过“道学朋党”的活动。他特别指出“自王淮去国，凡所迁除，多是婺人”，并举出他解救范嗣蠡的实例，这是极可注意的一点。王淮是婺人，孝宗虽有“不许宰相进拟乡人”的禁条（见张端义《贵耳集》卷下），王淮还是有办法援引同乡在他的周遭。这也许是因为禁令专指从未人仕的处士，已出仕者的迁调或不在内。必大的话其实是说：他执政后所迁除的多是王淮留下来的旧人。我们当然不能武断所有“婺人”都属于官僚集团，而且这一集团的成员也明明不限于王淮的同乡，但必大自除右相后便处在这一集团的围攻之中，则是此奏的主旨所在。陈贾尤其是其中最可怕的一员悍将，如果他不是丁母忧而去职，必大的处境必更为困难。读了这篇秘档，我们才真正懂得孝宗为什么会在几个月后说出“周有甚党，却是王党盛耳”那句名言了。

但陈贾虽丁忧去籍，却仍然为必大留下了很大的后患，这便是何澹。“陈贾是澹姑父，向来预其议论，”这是我们前所未知的新事实，这一事实可以解开许多以前不懂的谜底，姑举两点言之。第一、王淮执政时期先后所荐“儒学政事之臣”四十人中，京镗居于首位，而何澹也高占第四。（见杨万里《王公神道碑》，《诚斋集》卷一二〇）这是庆元时期官僚集团的两大领袖人物。但何澹其时年位俱浅，何以得王淮器重如此？这当然是由于陈贾的关系。第二、《道命录》卷六云：

> 王丞相罢，留丞相为次辅，与益公不合，擢何澹为谏长，攻益公罢之。

《宋史·何澹传》（卷三九四）曰：

澹本周必大所厚，始为学官，二年不迁，留正奏迁之。澹憾必大，及长谏垣，即劾必大，必大遂策免。

这两条资料对于何澹、周必大、留正三人之间的恩怨关系都交代得不够清楚。这篇《回奏》才澄清了其中的曲折。必大似疑心留正有逼他让位之意，何澹则利用这一矛盾而从中拨弄。奏文说何澹“疑臣因贾之故，滞其进取，每每相嫉”，这才是真正关键之所在。“向来预其议论”一语更点明了陈贾是在背后为何澹出谋划策的人。“王党”一直认定必大为理学集团“主盟”，荐士名单的风波也由此而起。所以分析到最后，何澹在光宗即位之后，劾去必大，不但不能简单地解释为私人恩怨，而且也未可完全归咎于留正的指使。其更深一层的原因仍当于“王党”整体动态中求之。陈贾在幕后的影响力尤其不容低估。刘光祖为什么在绍熙元年要全力阻止他人朝请对？必大这篇秘奏提供了极具说服力的解答。

最后而且也是最重要的，通过陈贾与何澹的关系，我们恰好看到官僚集团从第一代到第二代的传承。第一代的陈贾是在王淮执政时期跃上政治舞台的，他一出场便立场鲜明，不需掩饰，而且也无法掩饰。但第二代的何澹则先后在周必大和留正手下崭露头角的。这时政治气候发生了很大的变化，理学集团成员已逐渐集拢在周、留的周边。为了取得权位，他不能像他的姑父那样，一开始便打出反“道学”的旗帜。他的政治立场事实上与陈贾一致，但不敢过早暴露。周必大在密奏中指出他“常恐为人所攻”，确是一针见血的观察。李心传跋刘光祖《道学非程氏私言疏》说：

（绍熙元年）三月，刘公被命折号南宫，与何坐席甫迫。何

曰："近日风采一新。"刘公曰："光祖非立异也。但平日与大谏言者，今则自言之尔。"及退，同院语刘公曰："何自然（按，即澹之字）见公疏，为恍惚者数日。至饵定志丸，他可知也。"（《道命录》卷六）

何以刘光祖上疏为"道学"辩护，他竟惊惶至此，必须服定志丸（即今之镇静剂之类）才能安定神经？这当然是因为他深恐光祖觑破了他平时的伪装，对他进行攻劾。李心传又说："刘公在三馆时，与何谏议善"（同上），这是他平时善于掩饰的确证。他出身"省元"，才学自不在话下，因此先后为周、留所赏拔。但由于陈贾的关系，他早已是官僚集团的第二代，不过一直要到庆元时期才完全显露本相而已。这是陈贾在官僚集团的传承方面所作出的一大贡献。

四、光宗朝的官僚集团

接着我们必须考察官僚集团在光宗一朝的一般状态。留正在这六年（淳熙十六年至绍熙五年，1189—1194）是执政宰相，他曾先后将很多理学士大夫引进中枢。但由于皇权的分裂，他自始至终都在与代表光宗的姜特立相抗争，因此并不能有效地推动孝宗托付给他的革新任务。通过姜特立和其他近幸，官僚集团在朝廷上的势力依然很可观，以致留正也不得不与之周旋，甚至妥协。所以朱熹怀疑他"姑为偷安引日之计，以媚群小，冀无后灾"。（见第十章末节）这一怀疑是否有确实的根据，因史料不足，今天已不能轻下断语。但朱熹笔下的"群小"即是指官僚集团成员而言，则毫无问题。现在让我们进一步研究这

些"群小"是怎样活动的？他们有没有领袖人物？如有，则其人可以指实吗？只有对这些具体问题作出解答，我们才能确定官僚集团的传承未尝中断，因为光宗一朝处于孝、宁之间，正好是承先启后的过渡阶段。我们重构官僚集团的历史，这是一个不能省略的环节。

关于这一问题的最重要的文献又是朱熹提供的，他在绍熙二年十月十二日《与留丞相书》中说：

> 得朝士私书，语及近事，恭闻丞相忠诚感格，天意为回，重阴之底复有阳复之渐……既又反复以思，则恐今日之事未足为喜，而前日之论犹有可思者也。盖自古君子小人杂居并用，非此胜彼，即彼胜此，无有两相疑而终不决者，此必然之理也。故虽举朝皆君子，而但有一二小人杂于百执事之间，投隙抵巇，已足为患，况居侍从之列乎！况居丞弼之任而潜植私党、布满要津乎！（中略）今亲疏新旧之情本自不侔，忠邪逆送之趣又各有在。彼已先据必胜之地，而执群党以塞要冲，凡一举手，一摇足，皆足以为吾之害。下至近习纤人，亦或为之扶持簡牍，关通内外，以助其势。而吾乃兀然孤居，孑然特立，绝无蚍蜉蚁子之援，可与用力于根本之地，以觉上心而清言路，其可望以为公道之助者，不能留之跬步之间，而欲求之千里之外；彼方为主而我方为客，彼方为刀而我方为肉，此固天下之危机败证，而又时取彼所甚恶之人，置之不能为助之处，徒益其疑而无补于事。愚恐虽能遍起天下之贤人君子置之内外，彼亦不必动其声气，但阴拱而微伺，其势似能害己，则便一眴目而群吠四起，使来者或未及门，至者或未暖席，而已狼狈仓皇，奔迸四出矣，尚何国事之可图哉！今日之事，丞相以为但去□□一人，班列便无小人，台阁便

> 无异论乎？胡不观于郑尚书、王著作、孙司业之遂去而不留，袁温州之已除而中寝，此皆谁实为之也哉？以愚观之，但见其操心益危，虑患益深，而为祟益甚耳。语曰："治水不自其原，末流弥增其广。"又曰："射人先射马，禽贼当禽王。"盖虑此也。（《文集》卷二八）

原书甚长，虽已极力压缩，引文仍不免稍繁，这是不得已的事。但此书的重大价值，则读者可以共见。朱熹将绍熙时期官僚集团与理学集团之间势力悬殊的实况作了一次最鲜明的对比。通过这第一手的原始史料，官僚集团（或"臣僚朋党"）的存在及其活动方式都生动地呈现在读者的眼前，再也不必去寻求多余的证据了。留正虽然身居相位，但不仅不能安置理学士大夫于关键的职位以发挥革新作用，而且也无力保护他们不受官僚集团的排挤。书中提到的四个人，"孙司业"即孙逢吉（见上文论太学生部分），"郑尚书"与"袁温州"疑指郑侨与袁枢，"王著作"则不详，俟再考。尤可异者，孙逢吉之去发生在绍熙二年九月，距作书之日不过一个月，可见朱熹对中枢的一举一动莫不了如指掌；以此推之，其余三事也必是最新动态。他的讯息来源当是开头所言"朝士私书"，因为邸报绝不能如此迅速而周详。他"身在江湖，心怀魏阙"，无时不关注理学集团的政治发展，在此又获得了一次证实。

此书更重要的贡献在于抉出了官僚集团权势薰天的根源所在，即皇权的向背。"亲疏之情本自不侔"一语乃相对于光宗而言，意思是说，皇帝于官僚集团的关系"亲"而"旧"，于理学集团则"疏"而"新"。其中一个重大的关键则是"近习"（如姜特立、谯熙载之流）为他们"挟持简牍，关通内外"。这便是"彼已先据必胜之地"一语的

确解。相形之下，理学集团则居于绝对的劣势，无法“用力于根本之地，以觉上心而清言路”。所以后面有一句重要的话，也必须补引在这里：

伏愿丞相试熟计之，而亟阴求学士大夫之有识虑气节者相与谋之，先使上心廓然洞见忠邪之所在，而自腹心以至耳目喉舌之地，皆不容有丝毫邪气留于其间，然后天下之贤可以次而用，天下之事可以序而为也。

这等于要求留正尽逐官僚集团，而以理学集团代之，然则此事又谈何容易！同年四月二日他在《与留丞相书》中曾建议“君子”不但必须有“党”而且更应“引其君以为党”。（见上篇第七章《余论》所引）此书即续申其义，故当互相参照。从此书中我们又确知此时官僚集团中有领袖人物在上层发踪指示，因此才有所谓“禽贼当禽王”之说。领袖为谁？即“居侍从之列”与“居丞弼之任”的人。但他因避忌而不指名，我们便不能不再费一点考证功夫。让我先把答案写出来，即分别指陈骙(1128—1203)与葛邲（庆元初卒，年六十六）。何以知为此二人？下面是我的根据。

《宋史·陈骙传》(卷三九三）云：

宁宗即位，知枢密院事兼参知政事。赵汝愚为右丞相，骙素所不快，未尝同堂语。汝愚拟除刘光祖侍御史，骙奏曰：“刘光祖旧与臣有隙，光祖入台，臣请避之。”汝愚愕而止。

陈骙与赵汝愚同堂而不交谈，又与刘光祖有宿怨，则其人与理学集团

处于势不两立的敌对地位，可想而知。《庆元党禁》也有相同的记述，但特别强调他与韩侂胄合谋，以排挤赵汝愚。其言曰：

> 会汝愚奏除刘光祖侍御史，方进呈。知枢密院陈骙忽奏曰："光祖与臣有隙，今光祖入台，愿先避位。"汝愚愕然而止。侂胄遂以内批除谢深甫御史中丞。盖侂胄与骙合谋已定，独汝愚未之觉耳。

他既是官僚集团的领袖，此时赵汝愚执政，则惟有通过"近习"才能取得皇权的支持。因此他转向与韩侂胄"合谋"，是很自然的事。但在政治上敌视理学之士，由来已久，可证之于他阻止吕祖谦"直秘阁"的除命。《东莱集》附录卷一《年谱》云：

> （淳熙六年）二月三日得旨："吕某编类《文海》采摭精详，与除直秘阁。"……时中书舍人陈骙缴公直阁之命，以为推赏太优。寻奉圣旨："馆阁之职，文史为先；今所编次，采取精详。观其用意，有益治道，故以宠之。可即命辞。"

原注引陈骙行词，有云："尔当知恩之有自，省行之不诬，用竭报焉，人斯无议。"这显然是一句带刺的话："行之不诬……人斯无议"即隐指"道学"之"伪"，言行不相顾。编者特别指出：

> 骙既缴驳不行，故假王言，以寓诬诋云。

由此可知，他在政治上深恶"道学"，尚远在王淮执政之前。以朱熹与

祖谦的交谊之深，他当然知道这件事。《宋会要辑稿》绍熙元年三月一日诏：

> 权吏部侍郎陈骙兼侍讲。（《职官》六之七一）

则上引朱熹《与留丞相书》中所谓“况居侍从之列”者必包括陈骙在内，绝无可疑。而且陈骙其时（绍熙二年）在官僚集团中声望日隆，故次年六月同知枢密院事，四年三月更除为参知政事，跻身于执政大臣之列。（见本传及《光宗纪》）朱熹把他看做理学集团的劲敌，是很有政治眼光的。

葛邲则是朱熹所说“居丞弼之任”者，因为他在绍熙元年十二月自参知政事除知枢密院事，并且在四年三月迁除右丞相。（见《宋史》《光宗纪》及卷二一三《宰辅四》）南宋孝宗以来参知政事掌握着用人的大权。《宋史》卷三八七《黄洽传》云：

> （洽）除参知政事。上（按：孝宗）曰：“卿每告朕用人。今卿居用人之地，不可不勉。”

此其明证。宁宗开禧二年（1206）李壁除参知政事后立即起用倪思（见第十章《附说三》），更提供了实例。所以葛邲确有“潜植私党，布满要津”的力量，朱熹的话一点也不夸张。《宋史》卷三八五《葛邲传》云：

> 邲为东宫僚属八年，孝宗书“安遇”字以赐，又出《梅花诗》命邲属和，眷遇甚渥。光宗受禅，除参知政事。……绍熙

> 四年，拜左（按：当作“右”）丞相，专守祖宗法度，荐进人物，博采公论，惟恐其不闻之。未期年，除观文殿大学士、知建康府。

这段纪事，有实录，也有讳饰。可信为实录的有两点：第一，他曾任光宗的“东宫僚属八年”，与朱熹所谓“亲疏新旧之情本自不侔”一语恰合。他既是光宗的“旧”属，又极得其“亲”信。第二，他除右相后“专守祖宗法度”，这完全符合官僚集团拒绝改变现状的基本立场。至于“荐进人物，博采公论”云云，则是绝不可信的讳饰。此言或可适用于官僚集团成员，但对于理学集团而言则适得其反，上引朱熹《与留丞相书》言之甚晰。事实上，他后来是在理学士大夫合力攻击之下失去相位的。《宋史》卷四〇四《章颖传》曰：

> 除左司谏，时左相留正去，右相葛邲当国，颖论邲不足任大事，凡二十余疏。从官议欲超除颖，俾去言职，庶可两留。光宗曰：“是好谏官，何以迁之？”邲始出。

但据《宋史·光宗纪》：

> （绍熙四年）十二月壬寅，右司谏章颖以地震请罢葛邲，疏十余上，不报。

可知光宗一直想保住葛邲，最后不得已才于绍熙五年正月癸未罢去他的相位。（亦见《光宗纪》）魏了翁《倪公（思）墓志铭》纪此事曰：

> 是时留丞相请罢政，待放于范村，久不获命。廷臣谓上欲专相

葛公邲，陈起居贊章司諫击之。（《鹤山先生大全文集》卷八五）

陈起居即陈傅良，时为起居郎。（见楼钥《陈公神道碑》，《攻媿集》卷九五）由此可以断定邲之失位是理学集团合力攻击的结果。理学集团何以此时忽有此威势呢？这是因为赵汝愚已于绍熙四年由孝宗在幕后安排入枢密院，取得了执政大臣的地位。（见第十章《孝宗晚年部署之一》节）

通过以上对朱熹《与留丞相书》的考释，我们清楚地看到了王淮时代的官僚集团怎样在绍熙时期重整旗鼓并出现了新的领导中心。葛邲与陈骙都属于和王淮同一代的人，这也为官僚集团的延续性提供了一重保证。其中葛邲可以断定为王淮集团中的一员，他的“行谊”早已受到王淮的推重（见杨万里《王公神道碑》，《诚斋集》卷一二〇），而且淳熙十五年关于荐士名单的风波也是他所发动的（见第十章最后一节）。陈骙则在宁宗即位之初便与韩侂胄所代表的皇权合流，已见上文。所以光宗一朝的官僚集团无论就承先或启后而言，都有清楚的迹象可寻。若进而推及其他核心人物如京镗、何澹之流，则官僚集团的集体同一性虽经历三朝，而实未尝间断；它与理学集团的对峙，虽时急时缓，也没有停止过一天。

五、刘德秀的自叙

关于官僚集团与理学集团之间的冲突，现存史料所显示者多在大处与正面，且语焉不详。至于这两大集团成员之间平时私人交往究竟是怎样的情况，则极难一见。我在无意中发现了一条资料，出于官僚

集团一方的记述，甚为生动详细，可以稍补这一方面的缺陷。让我先引原文，再作解释。《四朝闻见录》丁集“庆元党·考异”条曰：

刘德秀仲洪为桂阳教官，考校长沙回，至衡山，遇湖南抚干曾撙节夫（原注：南丰人）亦自零陵考校回。曾，晦翁上足而刘之素厚善者也。同宿旅邸，相得甚欢。刘谓曾曰：“仓司下半年文字，闻君已觅之，信否？”曰：“不然。撙平生不就人求荐。”刘再三叩之，曾甚言所守端确，未尝屈节于人。刘曰：“然则某欲得之，可乎？”曰：“君自取之，何与吾事？”刘至衡阳以告仓属，仓属曰：“长官已许曾节夫矣。”刘曰：“昨遇之于途，而曰未尝觅文字于人。”仓属曰：“不然。曾书可覆也。”取以示之，则词极卑缴，无非乞怜之语。刘太息而去，曰：“此所以为道学也欤！”及刘为大理司直，会治山陵于绍兴，朝议或欲他徙。丞相留公正会朝士议于其第，刘亦往焉。是早至相府，则太常少卿詹体仁元善、国子司业叶適正则先至矣。詹、叶亦晦翁之徒，而刘之同年也。二人方并席交谈，攘臂笑语，刘至，颜色顿异。刘即揖之，叙寒温，叶犹道即日等数语，至詹则长揖而已。揖罢，二人离席默坐，凛然不可犯。刘知二人之不吾顾也，亦移席别坐。须臾，留相出，詹、叶相顾，厉声而前（原注：一作“起”）曰：“宜力主张绍兴非其地也。”乃升阶力辨其非地。留相疑之曰：“孰能决此？”二人曰：“此有蔡元定者深于郭氏之学，识见议论无不精到，可决也。”刘知二人之意在蔡季通，则独立阶偶（按：疑是“隅”之误），默不发一语。留相忽顾之曰：“君意如何？”刘揖而进曰：“不问不敢对，小子何敢自隐？某少历宦途，奔走东南湖、湘、闽、广、江、浙之间，历览尽矣。山水之秀，无如

越地，盖甲于天下者也，宅梓宫为甚宜。且迁易山陵，大事也，况国步多艰，经费百出，何以堪此？”公慨然曰：“君言是也。”诸公复向赵汝愚第议之。至客次，二人忽视刘曰：“年丈何必尔耶？”刘对曰：“愚见如此，非敢异也。”既而刘辨之如初，易地之议遂格。刘因自念曰：“变色而离席，彼自为道学，而以吾为不知臭味也，虽同年如不识矣。至枢府而呼年丈，未尝不知也。矜己以傲人，彼自负所学矣，而求私援故旧，则虽迁易梓宫勿恤也。假山陵以行其私意，何其忍为也！曰曾，曰詹，曰叶，皆以道学自名，而其行事若此。皆伪徒也，谓之伪学何疑？”未几，刘迁御史，于是悉劾朱氏之学者而尽逐之，伪学之名自此始。刘之帅长沙也，亲为昺言甚详，特记其颠末如此。

这是湘人乐昺所记刘德秀的口述自叙，而其人则是庆元时期“攻伪学”的急先锋。官僚集团成员能以著述自见者绝少，也没有文集流传后世。因此有关他们平时的政治活动，我们几乎全无资料可凭。这篇文字之所以特别可贵者在此。此文记述了刘德秀与理学士大夫交往的两个片断，让我先分别考察其事实，然后再申论其历史意义。

第一个故事的主角曾撙，是隆兴元年（1163）进士，曾从游于张栻之门（见《宋元学案》卷七一“抚干曾先生撙”条），刘德秀则说他是“晦翁上足”。今考《南轩集》中有《与曾节夫抚干》先后八书，其第八书云：

节夫闲中想进修不辍，察偏矫习，当有新功。《中庸》谨独，《大学》诚意，乃是下工夫要切处，不可悠悠放过也。彼中去崇安不远，闻欲以暇时一往元晦处，甚善！甚善！（卷二八）

据此则曾撙确有从朱熹问学之事，张栻卒后他改入朱门当是事实。所以此文为朱熹多添了一位门人。（陈荣捷《朱子门人》网罗弟子及私淑者四五百人，但无曾撙在内）刘德秀叙述他与曾撙的一段交涉，主要是为了证明“道学家”之“伪”。他虽然言之凿凿，但毕竟是一面之词，今已无从证实或否证，只可存疑而已。“道学家”中有“相率为伪”的现象，早在乾、淳之际周必大已言之，见第九章。但个别成员不能言行相符并不足以否定整个理学集团的独特理想与抱负，这也是应该郑重指出的。

第二个故事的背景是绍熙五年（1194）六月孝宗逝世，究竟该照原定计划攒于绍兴抑或另觅葬地。留正主张前者，而赵汝愚与理学集团则主张改卜山陵；留、赵之间因此发生严重分歧。（详见刘光祖《赵公墓志铭》，《宋代蜀文辑存》卷七一）刘德秀描写的便是为此一争执而召开的集会。《宋史》卷三九一《留正传》云：

> 初，刘德秀自重庆入朝，未为正所知，谒正客范仲黻请为言，正曰：“此人若留之班行，朝廷必不静。”乃除大理簿，德秀憾之。

与乐昺所记相合。至于“主簿”与“司直”之微异，则或因德秀后来又奔竞请托，由主簿升为司直耳。又《宋史》卷一六五《职官五·大理寺》条云：

> 绍熙初……司直、主簿选用有出身曾历任人。

可知此二职位此时刚刚提高了规格，与刘德秀的资历相称，因为他是

进士出身，又有外任的经历。留正已早知其人不可共事，故置之于大理寺，这当然不能满足他的欲求。他为什么也会参预这一集会呢？这大概是由于留正为了应付赵汝愚和理学集团的反对，需要有人代他在争议中发言。刘德秀虽对留正心怀芥蒂，但此时仍在他庇护之下，因此也乐于效劳。据乐昺所记，好像迁陵之议完全是刘德秀独力打消的，这当然是他的自夸。

通过上面的考释，刘德秀所述在留正、赵汝愚官邸两次讨论与当时情事大端吻合，可信为实录。从本书下篇的论旨说，乐昺此文的价值在提供了一个具体的实例，使我们得以亲睹两大政治集团中人在平时接触中怎样看待对方。刘德秀是官僚集团中具有典型性的成员，他对“道学”的看法大致也可以代表这一集团的一般观点。因此这篇记录可以看做是陈贾以来许多反“道学”奏议的个案缩本。但正因为这里所呈现的是个案，所以其中有些描述也特别生动。如叶適与詹体仁“并席交谈，攘臂笑语”，陡见刘德秀至则“颜色顿异”，叶还说了几句寒暄话，“詹，则长揖而已。揖罢，二人离席默坐，凛然不可犯”云云，真可谓极尽绘声绘影的能事。而且他对詹体仁的性格速写确实恰如其人，陈亮便说过体仁见到他“辄舍去不与共坐”。（见第十章《孝宗晚年部署之二》节中）朱熹晚年与门人相聚，方坐饮桥上，体仁即退去，所以朱熹也说：“此人有富贵气！”（《语类》卷一〇七《内任·丙辰后》）这些细节的证实自然也提高了全篇纪事的可靠性。篇末“自念”一段尤为重要，我们可以由此推出以下几点认识：第一，官僚集团中人似乎最不能忍受的便是“道学家”由“自负所学”面产生的“矜己以傲人”。但这一感受究竟是有事实根据，还是出于先人之见，则很难判断。远在乾道九年（1173）周必大已指出：

> 迩来晚辈喜窃伊、洛之言，济其私欲。诘之则恫疑虚喝，反谓人为蹇浅。（《文忠集》卷一八六《与张钦夫左司》，已引在第九章）

这是二十一年前的事了，可知“道学家”早有恃学傲人的声名。职业官僚如刘德秀之流平时既不从事学问，又习闻此说，则一见叶、詹“离席默坐”便不免疑心生暗鬼，认为这是轻视他的表示。无论如何，这一深刻心理隔阂在官僚集团与理学集团之间划下了一道不可踰越的鸿沟；庆元“伪学”之禁是和这一历史背景分不开的。

第二，刘德秀说“求私援故旧，则虽迁梓宫勿恤”。这句话必须引沈继祖庆元二年劾朱熹疏中第三罪加以说明，原文略曰：

> 孝宗大行，举国之论，礼合从葬于会稽。熹乃以私意倡为异论，首入奏劄，乞召江西、福建草泽，别图改卜。其意盖欲借此以官其素所厚善之妖人蔡元定，而附会赵汝愚改卜他处之说，不顾祖宗之典礼，不恤国家之利害……熹之不忠于国，大罪三也。（《道命录》卷七上。此疏亦见《四朝闻见录》丁集“庆元党”条，文字略有异同）

考之黄榦《朱公行状》与刘光祖《赵公墓志铭》，朱熹与赵汝愚改卜之议起于会稽陵地甚浅，其下皆水石，不宜为孝宗殡宫。把这件事解释作朱熹刻意为蔡元定谋进身之阶，充分显示了官僚集团在政治斗争中无所不用其极。这是庆元党争中震动一时的大事，不但朱熹为此上奏自劾（见《文集》卷二三《乞追还待制职名并自劾不合妄议永阜攒陵事奏状》），而蔡元定更因此而贬死。《宋史·蔡元定传》（卷四三四《儒林四》）把这一冤狱的责任归之于沈继祖与刘三杰，现在根据乐昺这篇记录则始作俑者可以断为刘德秀。但更重要的是这一曲解清楚地

透露了官僚集团的心态。他们以己之心，度人之腹，根本不承认“道学家”除了私人利害以外，还可能有关于公益或理想的考虑。刘德秀与曾撙的关系从“素厚善”急转直下，至于彻底破裂，无论事实真相如何，也显然起于他与曾之间的利害冲突。我在前面曾指出，官僚集团成员的基本关怀主要是个人宦途的得失，刘德秀的自述为此一论点提供了双重印证。

第三，刘德秀说“詹、叶亦晦翁之徒”，又说“曰曾、曰詹、曰叶，皆以道学自名”，都明显与事实不符。詹体仁和曾撙自然可以说是“晦翁之徒”，至于他们是否“皆以道学自名”，则并无证据可以支持。叶適不但不是“晦翁之徒”，而且公开反对用“道学”之名。他在《答吴明辅书》中说：

> 垂谕道学名实真伪之说，《书》：“惟学逊志，务时敏，厥修乃来。允怀于兹，道积于厥躬。”（按：见《说命》篇）言学修而后道积也；《诗》：“日就月将，学有缉熙于光明。佛时仔肩，示我显德行。”（按：见《周颂·敬之》章）言学明而后德显也；皆以学致道而不以道致学。道学之名，起于近世儒者，其意曰：“举天下之学皆不足以致其道，独我能致之，”故云尔。其本少差，其末大弊矣。足下有志于古人，当以《诗》、《书》为正，后之名实伪真，毋致辨焉。（《水心文集》卷二七）

叶適这里所驳斥的“道学”即周必大所指“晚辈喜窃伊、洛之言者”的用法。这个末流之弊固当由朱熹门下负责，但追源溯始，“道学”一名之所以在孝宗一朝流行天下则与朱熹的倡导关系最大。叶適的态度比陆九渊、陈傅良等更为激烈（见第九章《周必大与理学家》一节），他

根本怀疑“道学”的概念在儒学史上是否有成立的根据。所以刘德秀说他“以道学自名”乃是绝不可能的事。但是我们必须认清，刘德秀口中的“道学”与学术思想史上所谓“道学”完全是两回事，二者同名而异实。他使用的是一个纯政治的概念。叶適在《辩朱元晦状》中也讨论过这一概念，即所谓“近创为‘道学’之目，郑丙倡之，陈贾和之……见士大夫有稍慕洁修，粗能操守，辄以‘道学’之名归之”。严格地说，这一政治概念应该称之为“道学朋党”。刘德秀指叶適为“道学”，所取者即此义。所以通过对乐畀记录的疏证，我们现在对孝、光、宁三朝的“道学”概念可以提出如下的观察：“道学”作为一个学术思想史上的概念主要是指程、朱一系的内圣之学，也只有朱熹一派完全向它认同。陆九渊、陈傅良、叶適等都不愿居“道学之名”。“道学”作为一个政治概念则是官僚集团的创作，其确切的涵义便是“道学朋党”。这一涵义的“道学”最初虽也指朱熹及其门人而言，但它的范围随着理学集团在政治上不断扩大而相应推广。绍熙、庆元之际，官僚集团为了树立一个对立面，对政敌作一网打尽之计，因此无论是“江西顿悟”、“永嘉事功”，他们都一概以“道学”目之。这种情况与明末所谓“东林”，先后如出一辙。黄宗羲说得最好：

> 凡一议之正、一人之不随流俗者，无不谓之东林。若是乎东林标榜遍于域中，延于数世。……然则东林岂真有名目哉！亦小人者加之名目而已矣。（《明儒学案》卷五八《东林学案序》）

黄氏这番议论和上引叶適之言又何其肖似！我们只要把“东林”两字换作“道学”，这段话岂不即是庆元“伪学”之禁的最确切的写照？如果把政治史完全置于视线之外，试问我们如何能理解“道学”作为政

治概念在孝、光、宁三朝的演变？在本节开始时我曾指出，官僚集团与理学集团是在彼此互动中共同成长的，刘德秀关于“道学”的论述恰好提供了一个具体的例证。

六、姜特立

——官僚集团与皇权

最后让我略论官僚集团与皇权之间的关系。

官僚集团最初形成于王淮执政时期，皇权的支持是不成问题的，所以淳熙十年陈贾请“禁伪学”立即得到“奉圣旨依”的效果，已见上文。但淳熙十五年以后，孝宗决意部署一次大规模的革新，先后安排周必大、留正、赵汝愚执政，官僚集团与皇权的关系进入了一个微妙的阶段。一方面，孝宗已与理学集团结成联盟，官僚集团在他的眼中则变成了阻碍他的政治部署的“王党”。另一方面，新皇帝光宗与理学集团之间虽然关系比较疏远（朱熹在光宗朝所受到的冷淡待遇即是明证），但在太上皇的压力之下，也不便公然偏袒官僚集团。由于皇权已分裂为二——光宗的正式皇权和孝宗的幕后皇权，官僚集团终于找到一条与理学集团相抗衡的途径，即通过光宗的“近幸”（亦称“近习”）以巩固并扩张己方的势力。在这一关联上，姜特立（1125—1204?）所发挥的重大作用是最值得深入探究的，因为官僚集团之所以能从淳熙到庆元一直维持其集体的同一性，他是一个枢纽人物。

《宋史》卷四七〇《佞幸·姜特立传》曰：

姜特立字邦杰，丽水人。以父绶恩，补承信郎。淳熙中，

累迁福建路兵马副都监。……帅臣赵汝愚荐于朝，召见，献所为诗百篇，除阁门舍人，命充太子宫左右春坊兼皇孙平阳王伴读，由是得幸于太子。太子即位，除知阁门事，与谯熙载皆以春坊旧人用事，恃恩无所忌惮，时人谓曾（觌）、龙（大渊）再出。

留正为右相，执政尚阙人，特立一日语正曰："帝以丞相在位久，欲迁左揆，就二尚书中择一人执政，孰可者?"明日，正论其招权纳贿之状，遂夺职与外祠。帝念之，复除浙东马步军副总管，诏赐钱二千缗为行装。正引唐宪宗召吐突承璀事，乞罢相，不许。正复言："臣与特立势难两立。"帝答曰："成命已班，朕无反汗，卿宜自处。"正待罪国门外，帝不复召，而特立亦不至。宁宗受禅，特立迁和州防御使，再奉祠，俄拜庆远军节度使，卒。

此传太简略，以下将据特立《梅山续稿》及其他史传材料稍加充实，但旨在说明他和官僚集团的关系，不是为他作补传。这是必须事先说明的。

《梅山续稿》卷一第一首诗题曰：

甲辰春蒙恩召试，时年六十。

又卷一四《纪恩诗序》云：

甲辰受献诗百首，孝宗皇帝翼日宣谕宰执，召试中书。

甲辰是淳熙十一年（1184），这是他发迹之始。卷一七有一诗题曰：

文潞公洛中会四同甲，皆丙午七十八。予乙巳生，与丙午相属，岁数偶同，戏作。

乙巳乃宣和七年（1125），至甲辰恰为六十。他“再奉祠”在嘉泰二年（1202，见卷一五），而集中纪年诗最晚者在癸亥（嘉泰三年，1203，见卷一七），则他大概死在嘉泰四年（1204），年八十。四库馆臣评《梅山续稿》云：

其人殊不足道。……然论其诗格，则意境特为超旷，往往自然流露，不事雕琢。同时韩元吉、陆游皆爱之，亦有由矣。（见文渊阁四库全书本卷首）

今集中附有陆游、杨万里、范成大诸家唱和之作，可证馆臣之言有据。他的诗才和办事能力都深得孝宗的赏识，所以淳熙十四年十月高宗卒后，孝宗亲擢他为往金国报信的“副使”（见周必大《思陵录上》十月丙子条，《文忠集》卷一七二），这是对他很信任的表示。

但光宗即位，他出任知阁门事后，转而认同于新朝的正式皇权，和留正所代表的幕后皇权处于“势难两立”的敌对位置。关于两系皇权的冲突，我们将在下一节中讨论。这里必须强调的是姜特立“与官僚集团沆瀣一气绝不能如《宋史》所云，是由于他以“近幸”的个人身份“招权预政”（《宋史》卷三九一《留正传》）；他其实是在执行光宗的意志。前面引绍熙二年十月朱熹《与留丞相书》，不但明言“亲疏新旧之情本自不侔”，而且也点出了“近习……或为之挟持简牍，关通内外”。这等于说，光宗本来便偏向于官僚集团，因此才需要“近习”如姜特立之流为他奔走联络。《宋史·姜特立传》记他向留正推荐“执

政”事语焉不详，必须以《留正传》为之补充：

> 会副参阙，特立谓正曰：“上以丞相在位久，欲迁左相，叶翥、张杓当择一人执政，未知孰先？”正奏之，上大怒，诏特立提举兴国宫。（全文已引在第十章，兹为说明不同问题，重引于此。）

据《宋史》卷二一三《宰辅表四》，淳熙十六年五月甲午“王蔺自参知政事除知枢密院事”，此即所谓“会副参阙”也。这必是姜特立奉光宗面谕，私下向留正传达他的意向，否则特立纵有姜维之胆也不敢妄以“左相”相许。但此时光宗即位仅三个月，又值周必大解职之际，孝宗正在注视“王党”的动态。留正既不肯屈从而将事件公开，光宗在万不得已的情形下才不得不佯作“大怒”，暂时将特立逐走。但光宗对他的宠信始终不衰，所以绍熙四年坚决召他回朝，逼使留正再度以去就力争。关于特立是正式皇权与官僚集团之间的桥梁一层，《宋史·光宗纪》绍熙四年六月条提供了一条最明显的证据。原文说：

> 戊戌，秘书省著作郎沈有开、著作佐郎李唐卿，秘书郎范黼、彭龟年，校书郎王奭，正字蔡幼学、颜棫、吴猎、项安世上疏，乞寝姜特立召命。

九人之中后来名列庆元党禁者至少有五，即沈有开、彭龟年、蔡幼学、吴猎、项安世（范黼疑即范仲黼，若然，则为六人）。李唐卿则疑是朱熹门人（陈荣捷《朱子门人》），仅王奭、颜棫二人待考。无论如何，此疏代表了理学集团的集体抗议；姜特立所扮演的政治角色与庆元时期的韩侂胄先后完全一致。留正与他的争执不仅不是个人之间的冲突，而且也

超过了宰相与近幸之间的冲突。更深一层看，它直接象征了皇权的分裂，间接则反映了理学集团与官僚集团在新阶段的对峙。在这一理解之下让我们进一步考察他和官僚集团中若干个别成员的关系。

第一个应该澄清的便是黄抡。淳熙十六年八月朱熹《答刘晦伯》书中首先提到：

> 自除一黄抡，不知是何人也。密访往往有之。（见第九章《周必大与理学家》节所引）

朱熹在此之前根本不知有黄抡其人，所以推测是光宗"密访"得来，然后再以御批方式除命。刘光祖在《论陈贾、黄抡疏》中则说光宗之知其人乃"偶得之于进对之间"（见第十章《理学集团的布局》节中），但是他何以能有"进对"的机会仍然是一个未解之谜。姜特立《梅山续稿》才为我们揭开了谜底。卷六《黄正言为邑宰累，罢郡送行》中有以下四句：

> 我亦何为者，偶在寮寀中。荷公以礼遇，讵敢忘敬恭。

"寮寀"是特立自指他在太子（光宗）春坊时事。可知黄抡早在光宗受禅前已刻意攀缘特立，对他既"礼遇"，又"敬恭"。光宗召见黄抡必由特立推荐，这是确证。这首送行诗当作于庆元元年二月以后。何以知之？《宋会要辑稿》载：

> （庆元元年）二月五日湖北提刑黄抡放罢，以臣僚言抡不顾廉耻，交通关节。（《职官》七三之六〇）

这时距赵汝愚罢相已不过二十天左右，但发动弹劾他的“臣僚”仍当是理学集团的成员。所以此诗末二句云：

> 愿言养宏博，吾道终当通。

所谓“吾道”，自然是指官僚集团的势力而言。他此时究在浙东或已返临安，今不易确定。无论如何，他的政治消息十分灵通，已知道赵汝愚与理学集团即将全军覆没。所以“吾道终当通”并不是空泛的安慰语。试看他《乙卯元宵多雨》第二首的最后两句：

> 且喜今朝日光出，更须风力扫重阴。（卷六）

乙卯即庆元元年。这两句诗咏的是政治，而不是天气，则一望可知。刘光祖《赵公墓志铭》云：

> 连数日，中书舍人陈傅良、监察御史吴猎、起居郎刘光祖，各先后而去，公之势危矣。时正旦使将至，公不果去。庆元元年正月八日，北使朝辞，小人知公必去，亟命学士草麻，去袝庙赏。趣家人治装，曰：“朝廷自宣麻，吾自以私义求退。”（《宋代蜀文辑存》卷七一）

据此则绍熙五年年底，韩侂胄与官僚集团已准备赶走赵汝愚了，只是因为金国正旦使来贺新年，才延迟了行动而已；他们连罢相的“宣麻”都已起草好了。姜特立必已从不同管道获知这一酝酿的过程，这是他在正月十五日写出“更须风力扫重阴”这句诗的具体背景；二月五日

以后，“吾道终当通”更是充满着信心的预言了。

淳熙十六年他能将黄抡送上“右正言”的位置并不是仅靠光宗的宠信，他在外廷也展开了广阔的政治布置。《宋史》卷三九四《何澹传》云：

> 时姜特立、谯熙载以春坊旧恩颇用事。一日（刘）光祖过澹，因语澹曰：“曾（觌）、龙（大渊）之事不可再。”澹曰：“得非姜、谯之谓乎？”既而澹引光祖入便坐，则皆姜、谯之徒也，光祖始悟澹谩诺。

何澹是官僚集团第二代的领袖人物，一方面依附留正而取得主导言路的大权，另一方面则与代表新皇权的姜特立暗通款曲。这是他一贯的两面派作风，事已见前。他除右谏议大夫在淳熙十六年四月戊寅（见《宋史·光宗纪》），右正言恰是他的直接下属。所以黄抡的除命必由他安排而成，殆可断言。

姜特立是留正的最大政敌，何澹甘冒大险与特立互相勾结，必有重大的图谋。如果推测陈贾通过信礼对他曾有所指点，也未尝不在情理之中。他座上的“姜、谯之徒”当然包括了不少官僚集团的成员，当时孝宗称之为“王党”。何澹正在为官僚集团寻找新皇权的支持，特立则负有在朝士中发展政治势力的任务，因此双方一拍即合。朱熹《与刘晦伯》书中所言周必大、谢谔、尤袤等被攻而去便恰恰发生在刘光祖过访何澹的时候，这决非出于偶然巧合。（见第九章最后一节）“姜、谯之徒”今已无可详考，幸而《梅山续稿》保存了若干痕迹，兹钩稽如下：

许及之 《庆元党禁》载：

> 许及之旧与薛叔似同擢补、遗，皆为善类所予。党事既起，叔似累斥逐，许乃吏迁给事中、吏部尚书。既而逾二年不迁，乃间见侂胄，叙其知遇之意，及衰迟之状，不觉涕零，继以屈膝。侂胄恻然，语之曰："尚书才望，简在上心，行且拜矣。"不数日遂除同知枢密院事。侂胄尝值生辰，群公上寿，既毕集矣。许为吏部尚书，适后至，阍人掩关拒之，许大窘，会门闸未及闭，遂俯偻而入。当时有"由窦尚书、屈膝执政"之语，传以为笑。（《宋史》卷三九四本传略同）

这一描述，甚为不堪，或出政敌渲染。（参看邓广铭《〈宋史·许及之、王自中传〉辨正》，《真理杂志》一卷四期，1944年10月；周梦江《〈宋史·许及之传〉补正及其他》，《中国史研究》1992年4期）但据此所言，则及之变节为庆元时事。今考《梅山续稿》卷七附有许及之《和题茧庵》五古一首。茧庵是姜特立在庆元元年所构别业，及之此诗对特立之恭维甚至，诗序并有"比两得梅山书而稽报"之语，可知两人交往甚密。卷八又有特立《题许尚书石刻二首》，其二云：

> 先生自是吾所敬，况复曾蒙点化余。笔妙共推三昧手，尚书安得不中书。

更可证两人早有交往。诗必作于及之"二年不迁"时期，故末句完全道出了及之的心事，与上引纪事适足互证。特立诚不失为及之的知己。但有此两诗，我们便确知及之变节早始于光宗初年。他在失去拾

遗职位之后，必已察觉到非改投姜特立之门，宦途断无指望。本传记他在绍熙元年外放，不久便"召除太常少卿"。这当然是因为朝中有人为他关说的缘故。特立虽已不在朝，但他的影响力并未消失，何况谯熙载还在光宗身边呢？如果推测他已成"姜、谯之徒"，大概虽不中也不远吧。但这里应该特别指出，《四库全书》收有题名许纶《涉斋集》十八卷，其实即是许及之的诗集，由其子纶编定。（见余嘉锡《四库提要辨证》卷二三《集部四》）集中有《侍南轩先生卷云亭望岳麓积雪……》（卷一）及《上南轩先生寿》（卷三）两首，都是早年之作。他最初与理学集团的结合，渊源当即在此。集中未收《和题茧庵》五古，亦无一字涉及姜特立与党争之事。特立诗称道他的书法，则有《契师欲予隶书，为此以赠》（卷一六）之诗可证。此集别无可供考证之处，当是其子编集时删削太净所致，殊可惜也。

丁逢 《梅山续稿》中与丁逢互相唱和之作甚多。《宋史》无逢传，其生平事迹不详。据洪迈《夷坚志》，他是常州人，字端叔，乾道元年（1165）中本州秋试，则进士及第当在次年之春。（见支景卷九"丁逢及第"条）淳熙十六年陈傅良提举湖南常平茶盐，丁逢适守桂阳郡（郴州）。傅良有《与郴州丁守逢》（《止斋集》卷三二）及《答郴州丁守》（卷三三）两书，对他甚为推挹。傅良《与王谦仲参政荐郴守丁端叔》书云：

> 某与郴守丁直阁虽有雅故，然未熟其人。同官湘中……两年……然后见其心与才，诚有过人者。（卷三七）

按：王蔺（谦仲）除参知政事在淳熙十六年正月己亥（《宋史·宰辅表四》），由书中"同官湘中……两年"推之，此荐书大约作于绍熙元

年；其人必长于吏才，可以无疑。丁逢赠姜特立诗二首之二有“眷重先皇传禅日”之句（《梅山续稿》卷一四），必作于庆元六年光宗死后。特立和作第一首前四句云：

> 浙江茅土几诸侯，美誉唯公一日收。冯翊望之新得郡，颍川黄霸旧承流。（同上）

则其时丁逢当在浙东或浙西。姜诗以萧望之、黄霸相拟，也是推许他的治绩可比汉代的循吏。《道命录》记丁逢在庆元后期的活动说：

> 直宝文阁丁逢自四川茶马召归，极论元祐调停、建中调和之害，且引苏文定（辙）、任忠敏（伯雨）之言为证。宰执京镗、何澹大然之，乃留为军器监。（卷七下）

据《庆元党禁》，事在庆元四年七月己未。这时韩侂胄已有意起用“道学”之士如薛叔似、叶適等人，以缓和政局的紧张。但官僚集团则意态坚定，绝不许任何理学集团成员死灰复燃。丁逢在这一关键时刻发生了决定性的作用。薛、叶二人既不能重返政府，曾经推荐过丁逢的陈傅良为“永嘉诸贤”之首，自然更没有复出之望了。这不但显示出当时政治斗争的残酷，而且也透露了官僚集团与皇权之间步调并不尽一致。丁逢与姜特立交往的经过虽无从确知，但从唱和中可以看出，他们相识已久，决非庆元以后的新交。在孝、光禅代之际丁逢本有机会通过陈傅良、王蔺加入理学集团，但权衡利害，他最后则选择了官僚集团。这一选择恐与姜特立有很大的关系。特立后来在诗题中往往称他为“丁大卿”，可知他在庆元四年以后的官职必是军器监的监长，

而非少监，他这次向京镗、何澹献策显然获得了很高的政治酬报。

叶翥　上面引《留正传》姜特立荐叶翥、张杓两人之一为参知政事，现在必须作进一步分析。张杓是张栻之弟，其时权吏部侍郎兼知临安府（《宋史》卷三六一《张浚传附》），而叶翥则已是户部尚书（见真德秀《刘阁学墓志铭》，《真文忠公文集》卷四三及《建炎以来朝野杂记》乙集卷六“孝宗黜龙、曾本末”条）；无论就年或位言，叶都在张之上。所以姜特立口头上虽说“择一人”，其意实在叶翥；张杓不过是陪衬而已。但刘光祖劾叶“结近习”（见上章《理学集团的布局》一节），则尚未尽发其覆。《梅山续稿》卷一六《别枢相》前四句曰：

> 未冠鸡窗友，于今鹤发翁。功名各自致，齿发略相同。

叶翥和诗也说：

> 研席当时辈，凋零只两翁。荣归会面喜，话旧此心同。

可知他们早年便是同学，根本没有特别结交的必要。而且两人都是“功名”中人，交谊越老越亲，《梅山续稿》中两人赠和之诗极多，都属晚年之笔。特立诗题一律称他为“枢相”，可以断定为庆元二年以后所作。《宋史》卷四七四《奸臣·韩侂胄传》云：

> 吏部尚书叶翥要侍郎倪思列疏论伪学，思不从，侂胄乃擢翥执政而免思官。

考之《宋史·宰辅表四》，叶翥自吏部尚书签书枢密院事在庆元二年四月丙寅。又考周必大《思陵录上》淳熙十五年二月戊寅条讨论高宗庙号，云：

> 户部侍郎叶翥乞用“开宗”。

则他在王淮执政时代已跻身卿贰。他可以说是早期官僚集团中一个核心成员，毋怪于“疏论伪学”一事表现得如此积极。关于官僚集团在孝、光、宁三朝的延续性，他所提供的例子是最清楚、最完整的。《宋史》也没有为他立传，故钩稽史料，略道其始末如上。

最后我还要介绍姜特立悼京镗的一首诗，《邸报京丞相薨背》曰：

> 丞相今朝薨相位，衣冠赠典一番新。作场好梦归乡去，仰羡无非梦里人。（卷一一）

京镗与姜特立的关系因史料不足，不能详言，但他们相识是可以肯定的，悼诗即是一证。“作场好梦”也许是他转述京镗对于贵为宰相的感受，更可能是他自己的解释，今不能断言。无论如何，他和一般官僚集团成员都不免沉醉在这一梦中，他的《追感三朝遭遇今如一梦》之诗便是明证。官僚集团成员的基本关怀是个人的仕宦前程，在《梅山续稿》中也显露无遗。特立和许及之曰“尚书安得不中书”，赠别叶翥则曰“功名各自致”，这些句子都和“仰羡好梦”消息相通，所谓“诗言志”，于此见之。

以上所论京镗、何澹、叶翥、许及之、丁逢、黄抡六人都是官僚集团的主要成员，同列于李心传所编三十六名“攻伪学人”之中；前四

人在庆元时期且位居执政大臣。由此看来，姜特立在官僚集团承先启后过程中所发挥的作用是无与伦比的：他是官僚集团与光宗新皇权之间的桥梁。他被留正和理学集团逐出权力中心后，在绍熙二年曾写了一首《除草》诗，开头两句曰：

有客劝除草，草去眼中净。（卷三）

这也是一首十足的政治诗，所以结尾故示恬淡，有“诗酒颇相关，世事不足听”之句。不用说，劝他“除草”的“客”一定是官僚集团中人，而“草”则非理学集团莫属。但庆元元年初，理学集团即将全军覆没之际，他却本相毕露，掩不住兴奋之情。在前引《乙卯元宵多雨》两句诗之后，他又写了《种桃》一诗：

种桃三百树，随处有开花。来年三二月，便是武陵家。（卷六。按：《梅山续稿》大体系年，写作时间不难推见。）

这是反用刘禹锡“玄都观里桃千树”的名句，欣喜他当年亲手种植的无数桃树都一一开花了。这是他在绍熙一朝广交官僚集团的最显白的供证。《梅山续稿》赠和的几个人不过是偶然流传下来的极少数而已。上面已说过，他和官僚集团的结盟绝不能从《宋史》“招权预政”四字中得到完全的解释；光宗本人的意向是一个不容忽视的因素。理学集团基本上属于孝宗幕后皇权的系统，光宗在位五六年一直感到它的重大压力；他之所以对官僚集团发生“亲”而“旧”的偏向，如前引朱熹《与留丞相书》所云，正是因为他需要有另一臣僚系统来执行自己的意志，以取得政治上的均势。姜特立因此成为他和官僚集团之间最有

效的联络人；他在绍熙四年病况稍愈之后坚持调特立人都，便是最好的说明。我们必须把特立看做光宗皇权的代表，而不仅是一个弄权的“近幸”，他的许多活动才能得到充分的理解。孝宗晚年的政治部署，上章已详加论证，官僚集团在绍熙时期仍然“布满要津”则正不妨视为光宗的反部署。下一章论皇权的分裂将更进一步凸显出这一形势。

七、总　结

以上根据散见于史传、诗文集、笔记等不同资料，重建了孝、光、宁三朝官僚集团的历史。最后让我再补充三个相关的论点作为本章的总结。

第一，关于官僚集团在二十年的时间内大体上延续了它的集体同一性，上而所集拢的证据已足够支持这一论点。我们的证据进一步显示：这一集团的同一性主要建立在个人宦途得失的考虑上面。而对着理学集团要求变革的威胁，他们坚决主张现行体制必须持续不变，因为这是他们保权与升迁的基本保障；他们使尽浑身解数，企图将理学集团摈除在权力中心之外，便是一种釜底抽薪的策略。根据这一基本认识，我们可以断言：官僚集团从淳熙到庆元所一再发动的反“道学”（或“伪学”）攻势根本是掩饰权力争夺的一个借口，其真正的对象是人而不是学。上引刘德秀自述已清楚显示，“道学”在官僚集团的口中或笔下已变成一个不断扩大的政治概念；凡是在权力世界中主张革新，因而妨害了他们的共同利益的人都立即被贴上“道学”的标签。《宋史·道学传序》云：

道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉。（卷四二七）

末句自然包括了庆元“伪学”之禁，但不仅混政治概念与学术概念为一，而且未免本末倒置。所以这是一个似是而非的历史论断。如果不弄清楚淳熙以来两大集团政争的历史，庆元党禁的出现便无从索解的。后世往往有人把“禁伪学”三字看得太死，以为庆元党禁的对象真是专讲“内圣”的“道学”，大概便是受了《宋史·道学传序》的误导。官僚集团关心的重点始终都在“权”的得失而不在“学”的正误，这是本节一切证据所指向的一个不可避免的结论。但是这一论断并不排除另一可能性，即官僚集团个别成员之中也偶有从学术立场上反对“道学”的人，如林栗便是一例（见第九章）。另一个可能的例子则是屡次阻止赵汝愚除命的御史汪义端。我们对他的生平虽无所知，但全祖望考出他是汪勃的孙子（见《宋元学案》卷九七《附攻庆元伪学者》节），而勃则是高宗时期帮秦桧攻击程颐之学的殿中侍御史。（《道命录》卷四）这是当时王（安石）学与程学冲突的一环，上承熙宁、元祐之争的余波，其意义也在政治，不在学术。但汪义端从绍熙到庆元一贯攻击“道学”则可能与世传家学有关。还有一例则是高文虎。他在庆元四年五月十三日曾为韩侂胄草《谕告伪邪之徒改视回听诏书》（《道命录》卷七下），《宋史》本传更说他“与胡纮合党，共攻道学，久司学校，专困遏天下士，凡言性命道德者皆绌焉”。（卷三九四）近代学者力辩他不是侂胄私党，但也不能不承认他“与道学诸君子臭味不相投”。（洪业《高似孙（史略笺正）序》，收入《洪业论学集》，中华书局，1981）以上三例告诉我们：三十六名“攻伪学人”中也未尝没有出于思想动机的。但这只是极少数的例外，不足以动摇本节关于官僚集团的整体论断。

第二，官僚集团成员也是在宋代儒学空气下成长起来的士大夫，他们的政治文化与理学集团成员不可能全无重叠之处。因此官僚集团中不乏能保持士大夫风格的人。让我举两个例子作为说明。《宋史》卷三九三《陈骙传》曰：

> 吏部侍郎彭龟年论侂胄将为国患，不报。于是龟年、侂胄俱请祠，骙曰："以阁门去经筵，何以示天下？"龟年竟外补。侂胄语人曰："彭侍郎不贪好官，固也，元枢亦欲为好人耶？"遂以资政殿大学士与郡，辞，诏提举洞霄宫。

陈骙在光宗朝是官僚集团的领袖人物之一，已见前文，但事关士大夫的尊严，虽其人为政敌，他仍然不甘缄默。《宋史》卷三九四《谢深甫传》云：

> 有余嚞者，上书乞斩朱熹，绝伪学，且指蔡元定为伪党。深甫掷其书，语同列曰："朱元晦、蔡季通不过自相与讲明其学耳，果有何罪乎？余嚞虮虱臣，乃敢狂妄如此，当相与奏知行遣，以厉其余。"（按，此事亦见《道命录》卷七下，作"丞相谢深甫"，则在朱熹死前不久，因深甫除右相在庆元六年二月，熹死则在三月。）

今按：深甫自庆元元年即进入执政之列，由签书枢密院而参知政事，最后且除右相，他可以说是当时官僚集团的中心人物。所以《宋史》在本传之末论曰：

> 谢深甫出处，旧史泯其迹，若无可议为者。然庆元之初，韩

侂胄设伪学之禁，网罗善类而一空之，深甫秉政，适与之同时，诿曰不知，不可也。况于一劾陈傅良，再劾赵汝愚，形于深甫之章，有不可掩者乎？（卷三九四《论曰》）

史臣以“适与之同时”罪深甫，正是所谓“株连”（西人所谓“guilty by association”）。近代学人虽有赏识上引深甫之语者，但仍断定他“阿附侂胄”（见余嘉锡《四库提要辨证》卷六《庆元党禁》条），可见《宋史》此论影响的深远。这都是由于忽略了深甫与当时士大夫政治文化之间的关系。他的政治取向同于官僚集团，所以“一劾陈傅良，再劾赵汝愚”，而且朱熹被逐他也没有出言声援。但是学者私相讲学则是宋代士大夫共同接受的基本价值。朱熹说：

某又不曾上书自辨，又不曾作诗讪谤，只是与朋友讲习古书，说这道理。更不教做，却做何事！（《语类》卷一〇七）

谢深甫的话与此不谋而合。朱熹说得如此理直气壮，正因为这是当时政治文化的一个组成部分。我在第十章《附说三》中已就李壁与倪思两例指出，我们不能误认凡是庆元时期在位的士大夫都必然依附于韩侂胄；这一原则也同样适用于陈骙与谢深甫。现在我还要进一步指出，官僚集团成员不但在政治取向上有激烈与温和之分，在文化修养上也有深浅之别，绝不可毫无分析地一言以蔽之。下篇论两大集团之所以不取“君子”与“小人”的简单二分，其故端在于是。

第三，樵川樵叟在淳祐五年（1245）《庆元党禁序》中说：

庆元大臣得君之初，收召群贤，一新庶政，方将措天下于太

平之盛；而宫府之间，近习窃柄，一旦弗室，万事瓦裂，国家几于危坏而不可救。是则立纪纲、严界限、防微杜渐，在君相可一日不加之意哉！

这是五十年后关于庆元党祸的评述，作者的同情则完全偏向理学集团的一边。“收召群贤，一新庶政”确然抓住了赵汝愚和理学集团的基本动向；这是他们企图落实孝宗的晚年构想，我们在上一章已详细分析过了。但是把庆元政变的一幕悲剧轻轻地归之于“近习窃柄”四个字则未免过于简单，不幸却已成为史学界到目前为止未再认真检讨而大致默认的惟一解释。在这一解释之下，韩侂胄变成了庆元时期政治史的主要动力；他逐去赵汝愚及其支持者（即在朝的“道学家”）之后，从此大权独揽，外廷执政大臣及卿贰台谏等都是一些阿附取容的“小人”。我不可能在这里全面研究庆元党案，但是我必须严肃指出：这是一个“只见树木，不见森林”的典型观点。诚然，纯从个人得失的角度看，韩侂胄无疑是政变的最大受益者，取得以后十四年的专权地位；而“由窦尚书、屈膝执政”之类的故事则更加深了他一手遮天的形象。但是如果我们的眼光从个别的“树木”移向整体的“森林”，则所见到的将是一个截然不同的历史景象。

韩侂胄也和姜特立一样，是皇权的代理人。但光宗时期的皇权分裂为二，官僚集团虽得到特立的支持，却无法压倒孝宗所信任的理学集团。宁宗即位，皇权复归于一，侂胄手上操纵的是完整的皇权，这是特立所望尘莫及的。但是和特立之于留正一样，他仅恃“近习”的身份并不足以扳倒赵汝愚的执政集团，而必须取得外廷士大夫的充分合作，才能将皇权的运作纳入国家的正常法度之内。（否则便要事事皆出“内批”了。）他和官僚集团便是这样结成了强固的同盟关系。叶绍

翁对这一情况认识得最清楚，他说：

韩侂胄欲图忠定（按：即赵汝愚），而莫有助之者，谋之于某官。某语侂胄曰："公留某则可图赵。"韩遂于上前力留之，后竟拜相。某官既为韩留，则力荐（胡）纮、（李）沐。沐遂诬忠定为不轨。纮代击考亭先生，诬以欧阳公被谤事，又斥其辄废校舍为宅，论水心先生所著《进策君德论》以为无君。纮文逼柳柳州；沐诗文洒脱，晚著《易》颇契奥旨，其初未必尽出于媚韩也。其积忿嫉者已久，临大议，顷不能平心耳。（《四朝闻见录》甲集"胡纮、李沐"条）

绍翁但云"某官"而讳其名，其实"某官"即京镗。《庆元党禁》载：

盖侂胄用事以来，一等小人知素不齿于名教，惧一旦善类复用而已斥去，于是横身以任其责。京镗、何澹、刘德秀、胡纮四人实专伪学之禁，为侂胄斥逐异己者。群小附之，牢不可破。……镗，淳熙中以检正报谢北廷，因争撤乐，孝宗嘉之，遂除侍从。会汝愚自蜀召还，上谕大臣，除镗四川帅。汝愚闻之，谓人曰："镗望轻资浅，岂可当此方面？"由是两人有隙。汝愚得政，镗时为刑部尚书，亟纳交于侂胄，继擢执政，自是为侂胄谋主。丙辰（庆元二年）春正月，遂除右丞相。

两文互勘，若合符契，不过绍翁客观叙事，樵川樵叟则作道德谴责，故语调不同而已。前者说侂胄"谋之某官"，后者说镗"纳交于侂胄"，究竟何方主动，似难确定。事实上，二说并不矛盾，因为皇权与官僚

集团双方此时都在主动寻求对方的支持。《宋史·胡纮传》曰：

> 胡纮……淳熙中，举进士。绍熙五年，以京镗荐，监都进奏院，迁司农寺主簿、秘书郎。韩侂胄用事，逐朱熹、赵汝愚，意犹未快，遂擢纮监察御史。（卷三九四）

《道命录》云：

> 胡纮者，绍熙五年冬才进监都进奏院，未为人所知。赵丞相时夺职居余干。侂胄意未快，会有荐纮可备鹰犬者，庆元元年六月，迁纮司农寺主簿，九月除秘书郎，十一月除监察御史，后十九日赵丞相遂有零陵之命，用纮章疏也。（卷七上）

以上两条资料，《宋史》证实了胡纮的荐人确是京镗，《道命录》则更进一步显示：第二次“荐纮可备鹰犬者”也必是京镗。《宋史》镗本传曰：

> 镗既得位，一变其素守，于国事谩无所可否，但奉行侂胄风旨而已。又荐引刘德秀排击善类，于是有伪学之禁。（卷三九四）

庆元时期攻“伪学”最卖力的三个人便是李沐、胡纮与刘德秀，而同为京镗所荐，则镗为“侂胄谋主”，证据确凿，再无致疑之余隙。又据上引资料，镗所荐三人无一不与赵汝愚、朱熹、叶适等有私人间怨嫌的记载。但深一层说，这些私怨即使可信，也必须从两大集团的长期冲突中去求了解。

从上章与本节所论两大集团之间的关系看，双方自淳熙中叶以来一直互存极深的成见；在冲突尖锐化的阶段，彼此都运用台谏的力量劾去对方的主要成员。这是两大集团成员之间往往发生私怨的主要根源，上述胡纮在赵汝愚执政时期“夺职居余干”便是一个现成的例子。我们必须认清京镗、何澹等代表了官僚集团中最极端的一股势力，而不仅是一些挟怨报复的个人，然后才能理解他们在政治上的集体主动性。这股集体势力源远流长，已见上文；他们自王淮执政时期起便一再发动攻击，企图将理学集团（即他们所说的“道学朋党”）尽数摈除于权力中心之外，但始终未能成功。这次韩侂胄居然挟着新皇权来寻求他们的合作，自然一拍即合。代表皇权的韩侂胄和代表官僚集团的京镗、何澹等人虽都以赵汝愚与理学集团为共同的敌人，但双方的重点仍有不同，前者的直接目标在剥夺赵汝愚的执政权力，而后者的终极目的则在摧毁整个理学集团的政治基地。所以我们绝不能盲从传统的夸张之说，以为庆元元年以后韩侂胄真已一手遮天，为所欲为，迫使朝廷上所有的士大夫都惟命是从。事实上，不但官僚集团作为一个集体另有其本身的图谋，甚至个别成员也各有打算，他们不过利用侂胄所拥有的皇权以各取所需而已。上引叶绍翁的观察在这一点上有很大的启发性。他肯定李沐和胡纮都是极有才学的人，他们攻击朱熹和叶適则由于“积忿”所致，“其初未必尽出于媚韩”。在我所接触到的一切有关记载中，这是对于“攻伪学人”仅见的恕辞。绍翁师承叶適，并崇敬朱熹，但他竟能超越党见，看出李、胡二人的行动非“媚韩”一语所能概括，这是很难能可贵的。他的观察也在朱熹口中获得间接的印证。《语类》卷一三二载：

一日独坐，先生忽颦蹙云：“赵丞相谪命似出胡纮。”问：

"胡纮不知曾识他否?"曰:"旧亦识之。此人颇记得文字，莆阳之政亦好，但见朋友多说其很（狠）愎。"

则胡纮学问与吏才兼备，可谓信而有征。他的性格"狠愎"也与叶绍翁所记相合；他疑心朱熹接待简慢而大感不快，更因叶適声名压过了他而愤愤不平。（亦见《四朝闻见录》甲集"胡纮、李沐"条）像这样一个自负而又量狭的人绝不可能甘心作韩侂胄的"鹰犬"，如《道命录》所云。所以我们可以断言：他后来攻击"伪学"不遗余力，必出于自动自发。与其说他是侂胄的"鹰犬"，毋宁说他充分利用了侂胄所掌握的皇权。其他官僚集团成员中与他相类的谅必也大有人在；但史料不足，不能一一指实而已。从个人推之集体，尤应作如是观。叶適有一段文字恰足为证，其言曰：

世方绌道学，而柄路艰用材。周丞相执政久，士多貌若愿，不心与也。忮者已怨，相与击逐，喜曰："道学散群矣!"赵丞相特用材锐甚，清官重职，往往世所标指谓道学者，忮者尤怨。幸其有功，生异起说，枝连叶缀，若组织然。谤成而赵公亦逐，则又喜曰："道学结局矣。"凡经赵公识面坐语，无不迹绝影灭也。（《水心文集》卷二四《李公（祥）墓志铭》。按：此文上篇第七章已引及，兹为说明不同问题，重出于此，以便读者。）

此文最能证实官僚集团的长期持续性。周必大与赵汝愚执政相隔五六年，而"忮者"则一贯地向"道学"进攻，非至"道学散群"、"道学结局"不肯罢手。此所谓"忮者"不是少数个人，更不可能是相同的几个人，而是泛指一个群体，此则非官僚集团莫属。如果我们"只见树

木，不见森林”，这一段描述便不可理解了。从本节所能考出的官僚集团成员来判断，除何澹一人之外，其余诸人或活跃在孝、光之际，或得志于光、宁之间，而未见有在前后两期同样发挥重要作用者，陈贾虽在庆元二年底重召回朝，但已成强弩之末。成员更替而整体动向不变，这一现象的解释必须建立在一个前提之上，即从淳熙至庆元，朝廷上存在着一个“志同道合”的群体。本节之所以运用“官僚集团”为分析范畴，便是因为非立此范畴则不能将孝、光、宁三朝许多纷乱的政治现象统摄起来，而整理出一个有条贯的历史解释。通过本节所提供的证据与论辩，我们应该可以承认，“官僚集团”确是一个实有所指的历史建构，这个集团虽由许多个别成员所构成，但它又自有其超个人的集体同一性。所以庆元党禁的研究必须通过“森林”与“树木”两重观点，这两重观点可以互相补充，然而不能彼此替代。这一分析原则并不限于官僚集团的建构，推之皇权与理学集团也无不如此。

上引叶適的亲历证词也使我们不能不承认官僚集团仍然保有相当程度的政治主体性。他们在周必大与赵汝愚执政时期“相与击逐”道学士大夫显然是自发的集体行动，并非受“近习”如姜特立、韩侂胄的指使而然。《李公墓志铭》成于嘉定十三年，姜、韩都早已下世，叶適笔下已无所讳忌。此文无一字涉及姜、韩，至少说明他并不认为官僚集团仅仅是“近习”的附庸。但是这一论点的建立不能仅靠消极的默证，我们必须进一步寻求积极的显证。《道命录》云：

> 中书舍人汪义端以赵丞相之门多佳士也，引唐李林甫故事，欲根株断除之。一时善类贬斥相继，宪圣慈烈皇后闻而非之（庆元二年），六月二十六日御笔：“今后给舍台谏论奏，不必更及旧

> 事，务在平正，以称朕救偏建中之意。”命下，右谏议大夫刘德秀、监察御史姚愈、张伯垓力争以为不可，乃改为“不必专及旧事”。始御笔之出也，殿中侍御史黄黼元章独赞之，与同列异。七月徙元章起居郎兼权刑部侍郎。姚愈为殿中侍御史。元章去左史，改除兵部侍郎，实疏之也。（卷七上）

在这一重要事件中，主要人物恰好分别来自皇权、官僚集团和理学集团，可以使我们看清这三大基本政治力量之间的分合与异同。从皇权的立场说，朝廷上敌对的党派必须取得平衡才能使政局安定。如果任由一派士大夫独领风骚，而被压迫的一方怨气沸腾，则大不利于王朝的前途。宪圣皇太后令宁宗下诏“救偏建中”，用意显然在此。韩侂胄不可能完全未预闻其事。无论如何，赵汝愚既死，他个人的目的已经达到，似没有对理学集团继续穷究的必要。（按：《庆元党禁》记此事与《道命录》大体相同，但说“侂胄及其党皆怒，遂令台谏争之”，恐不可信。《道命录》撰于嘉熙三年，1239，较《党禁》早六年，或即后者的史源。“侂胄”二字疑是樵川樵叟的推测之词。）所以原诏代表了皇权一方面关于息止党争的主张，绝无可疑。但官僚集团则大为慌张，深恐理学集团又将死灰复燃，因此刘德秀等才出面力争。黄黼后来也名列党籍，此时大概已成了理学集团中仅存的代表人物，故“独赞”此诏。（详见第十二章第七节之末）但京镗、何澹、叶翥已分别取得执政的地位，皇权方面（包括韩侂胄在内）不得不向官僚集团作出让步，终于将诏文“不必更及旧事”改为“不必专及旧事”。这一字之异便使官僚集团有权对理学士大夫穷追到底而“根株断除之”。

经过以上的分析，官僚集团本身自有其政治企图，并且主动地争取其实现，其事已昭然若揭。更重要的是它不但与皇权之间的利害不

尽一致，而且公然集体抗拒皇权"救偏建中"的要求。即专以韩侂胄个人而言，前已指出，他的目标在扳倒赵汝愚及其积极的支持者，与官僚集团之必欲将理学集团全部摈除于权力中心之外，仍有很大的差距。侂胄在汝愚死后已踌躇满志，斗志开始松懈，而官僚集团则穷寇必追，斗志方兴未艾。"救偏建中"的最初决定即使不出于侂胄本人，他对这一决定也不能公然持异议，何况事实证明，这也是他所采取的立场。（见后）所以我们没有任何根据接受传统之说，认为官僚集团在庆元时期的一切作为都是在迎合侂胄一人的意志。侂胄对于理学集团的憎恶绝不像官僚集团那样激烈。余嘉锡对于这一点曾有很明快的议论。他说：

> 侂胄之与庆元党人（按：即我所谓理学集团成员）本无深仇积怨，直因不得节钺，以赏薄怨望汝愚。因朱子为汝愚所引，忌其名高，故先去之。又因当时人心愤愤不平，遂以叛逆坐汝愚，以伪学诬朱子，为一网打尽计。小人得志，遂而披猖，所谓患得患失，无所不至者也，于道学何尤乎？（《四库提要辨证》卷六"庆元党禁"条）

余先生虽于庆元党禁大体仍从旧史之说，但他强调侂胄与"道学"之间并无宿根，又将"叛逆"与"伪学"加以区别，则是很深刻的两个观察。让我稍作引申，以证成其说。《四朝闻见录》曰：

> 先是考亭先生尝劝忠定，既已用韩，当厚礼陈谢之，意欲忠定处以节钺，居之国门外。忠定犹豫未决而祸作。先生对门人曰："韩，吾乡乳母也，宜早陈谢之。"建俗用乳母乳其子，初不

为券，儿去乳，即以首饰羔币厚遗之，故谓之陈谢。韩后闻其说，笑建俗而心肯之，故祸公者差轻。（乙集“赵忠定”条）

朱熹事后曾指摘汝愚“以宗社之大计言之，亦有未是处”（《语类》卷一三二），但事前是否有此一段往复，则别无可考，只好存疑。无论如何，这一故事说明侂胄当时对于朱熹与“道学”并无很深的敌意。余先生所谓“与道学何尤”，是有充分根据的断案。

“叛逆”则是针对赵汝愚的执政权力而设。《宋史·韩侂胄传》云：

侂胄欲逐汝愚而难其名，谋于京镗，镗曰：“彼宗姓，诬以谋危社稷可也。”

京镗是侂胄的“谋主”于此又添一证。“叛逆”最初仅指汝愚及徐谊、刘光祖等极少数人，但庆元三年官僚集团却将“叛逆”的罪名扩大到绝大多数理学集团成员的身上。刘三杰《论伪学党变而为逆党，防之不可不至》一疏即其明证。（见《道命录》卷七下）为什么官僚集团在庆元三年忽然有此一举动呢？这是因为他们在皇权的巨大压力之下不得不作出策略的调整。上一年宪圣皇太后和宁宗所提出的“救偏建中”的要求并没有消失，他们已不能仅靠“伪学”的掩护继续进行彻底清除理学士大夫的运动了。为了争取皇权的支持，他们才挖空心思，造出“逆党”之说。皇权方面对于“伪学”并不十分在意，但对于“叛逆”则自然立即发生共鸣。刘三杰在疏中说：

盖前日之伪党至此变而为逆党矣。赖陛下圣明，去之之早，

> 此宗庙社稷无疆之福。然今此曹潜形匿影，日夜伺隙。……此为鬼蜮，百方害人，防之不至，必受其祸。

试看这是多么惊心动魄的控诉！天下没有任何别的东西比“宗庙社稷”更能激起皇权的自卫本能，他们的策略终于奏效了。官僚集团在政治上的主动性及其与皇权之间的紧张，都在这一策略转移中显露了出来。从“森林”而不从“树木”的角度看，我们不能不承认：官僚集团对于韩侂胄所掌握的皇权作了最大限度的利用。

最后让我再举一个最明显的事实，说明为什么我们绝不能将官僚集团看成可以由韩侂胄任意摆布的“鹰犬”。庆元五年臣僚有一篇关于“辨治”的奏疏，大致是对于朝廷“融合党偏，咸归皇极”的新意向提出一种警告。很显然地，这是因为皇权方面又重申三年前“救偏建中”的要求。官僚集团此时已无法再用“逆党”两字作挡箭牌了，因此只能提出“辨治”之说，加以阻遏。所谓“辨治”，即必须分辨哪些“伪徒”确已“回心向道，洗濯自新”，哪些仍然“长恶弗悛，负固不服”。前者不妨“姑与引录”，后者则必须“重寘典宪，投之远荒”。这是官僚集团在无可奈何之余所想出来的一种拖延对策。（见《言者乞虚伪之徒姑与外祠，使宿道向方》，《道命录》卷七下）李心传评论此疏曰：

> 伪学之禁虽出侂胄，而力主其说者，宰执京镗、何澹、台谏刘德秀、胡纮也。至是德秀、纮皆去。侂胄亦稍厌前事，凡以伪学得罪者，往往奉祠补郡。而或者又以建极之说投之。小人惧其事之变也，故复令言者以“辨治”为请。……然自侂胄主建极用中之论，而学禁渐弛，一时废黜之士稍稍牵叙，议者亦以为

幸焉。

这段叙述透露了两点最重要的背景事实：第一，“禁伪学”确是官僚集团的一贯主张，假借侂胄的皇权而取得法律的效力。第二，“建极用中”即是“救偏建中”的另一说法，由此可以推知庆元二年宪圣皇太后停止追究理学集团的提议，侂胄事前必曾与闻。侂胄不但是宪圣的姨侄，而且还娶了宪圣的侄女，宁宗之立便是由他向姨母沟通的结果。他之取得皇权完全出于这双重姻戚关系。庆元二年宪圣年已八十二，次年即逝世。（《宋史》卷二四三《宪圣吴皇后传》）她不可能作此重大决定而完全不与侂胄相商。所以我们可以断定，侂胄在赵汝愚死后便已有意逐渐开放党禁，但因官僚集团抗拒甚力，一时不能付之实践而已。李心传论嘉泰二年禁止“攻伪”之疏，交代得更为清楚，他说：

> 自庆元以来，何澹、京镗、刘德秀、胡纮专主伪学之禁，为侂胄斥逐异己者，群小附之，牢不可破。五年纮罢吏部侍郎，德秀自吏部尚书内知婺州，六年镗以左丞相死于位，独澹未去也。言者复论伪学之徒，余孽未能尽革，愿于用人听言之际，防微杜渐。（按：此指上文所言“辨治”疏。）其年（按，嘉泰元年）七月澹罢知枢密事，魁憸尽去，侂胄亦厌前事……故此疏遂上。（《道命录》卷七下）

这一段话更证实了坚持“禁伪学”到底的是官僚集团，不是皇权，也不是韩侂胄。因此必待此集团的最后一个领袖——何澹——罢职之后，解禁才能真正开始。引文中“群小附之，牢不可破”一语则更点破了他们集体运作的真相，庆元时期理学集团所遭受的摧残绝不能理解为

职业官僚的个别行动。但李心传断定“伪学之禁”是“为侂胄斥逐异己”则与历史事实不尽相合。“禁伪学”的原动力来自官僚集团，侂胄不过是在赵汝愚未死之前与他们同恶相济而已。他后来既改“主建极用中之论”，则与官僚集团已发生分歧。《庆元党禁》则说：

> 侂胄亦厌前事，欲稍示更改，以消释中外意。时亦有劝其开党禁，以杜他日报复之祸者，侂胄以为然。（参看《宋史》卷四七四《韩侂胄传》）

这段记载更从个人动机方面阐明了他为什么不肯继续支持官僚集团“禁伪学”的政策。但问题尚不止此。我们必须记住，他的势力毕竟依附在皇权之上，宪圣与宁宗既早在庆元二年已明申“救偏建中之意”，即使他的政治同情真的偏向官僚集团，最后也不能不以皇权的最高利益为依归，何况如余嘉锡所指出的，他与理学集团“本无深仇积怨”呢！总而言之，官僚集团与韩侂胄所掌握的皇权在最初两三年间因共同利害而结成联盟，但在赵汝愚死后，双方的利害则越来越不能一致，最后终于分道扬镳。我们不能否认官僚集团中不乏“媚韩”以猎取功名的个人，但作为一个士大夫群体，这一集团并不完全是皇权的附庸，更不可视为韩侂胄个人的“鹰犬”。它和皇权曾有过互相利用的阶段，然而彼此之间仍存在着一定程度的分歧。这也是不容否认的。

庆元六年朱熹去世时，理学集团早已“风流云散”，但官僚集团也到了曲终雅奏的时刻。这便是南宋政治史上两大集团从互动中出现与成长到互动中止而同时解体的全部过程。宋代儒家的政治文化至此也耗尽了它的全部活力。

第十二章　皇权与皇极

一、孝宗的三部曲

——“三年之丧”、“太子参决”、“内禅”

二、概说：史学与心理分析的交互为用

三、从入宫到受禅

——孝宗的心路历程

四、认同危机与心理挫折

五、孝宗“末年之政”的心理向度

六、“责善则离”

——孝宗与光宗的心理冲突

七、环绕“皇极”的争论

八、代总结：三点观察

在以上几章中，我屡次提到孝宗晚年的政治部署。但是孝宗为什么在淳熙十四年十月高宗死后忽然决定要大事更改？这个更改的性质是什么？既然决心更改，孝宗为什么又决定在一年之后（十六年二月）禅位于光宗？他的部署不能不说是相当周密，但是为什么终光宗一朝，更改的构想竟丝毫不能展布？这一系列的疑问最后必须从皇权

一方面寻求解答。理由很简单：正如前面所一再指出的，皇帝掌握了权源，他的政治取向对于权力世界的动向往往会发生决定性的影响。所以本章以孝宗为中心，研究他上与高宗和下与光宗之间的父子关系。

一、孝宗的三部曲

——“三年之丧”、“太子参决”、“内禅”

孝宗在高宗死后作了极不寻常但却环环相套的三个决定：即“行三年之丧”、“太子参决庶务”、及“内禅”。第一、第二两个措施是同时决定的，即在十四年十月乙亥之后（见《宋史·孝宗三》）。第三个决定则在十五年十一月才公开宣布（《宋史·光宗纪》），但孝宗“内禅”之念至迟在动议“太子参决”时便已萌生。现在让我们先依次考证事实，然后再申论这三大决定和孝宗晚年改革构想之间的关系。《宋史》卷三五《孝宗三》载：

> （淳熙十四年）冬十月…辛巳，诏曰：“大行太上皇帝奄弃至养，朕当衰服三年，群臣自遵易月之令，可令有司讨论仪制以闻。”……十一月……己亥，大行太上皇帝大祥，自是帝以白布巾袍御延和殿；诣德寿宫，衰绖而杖如初。

《宋史》所引有关“三年之丧”的官方文书太简略，不足以尽其曲折。南宋人论此事者以李心传《孝宗力行三年服》（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）及周密《孝宗行三年丧》（《癸辛杂识》前集）两条笔

记最为详实。周密所记后出，又曾引及周必大《思陵录》，兹节引其文，以见梗概：

> 三年之丧，自天子达于庶人。自汉文短丧，其后时君皆以日易月，行之既久，无以为非者。惟孝宗皇帝行之独断，一旦复古，可谓孝矣。……今摭当时始末于此，以益国史之未备云。高宗之丧既易月，孝宗尝谕大臣，不用易月之制，如晋武、魏孝文，实行三年之服，自不妨听政。丞相周必大入奏，上服缞绖，呜咽流涕，奏及丧服指挥，上曰："司马光《通鉴》所载甚详。"必大奏："晋武虽有此意，后来止是宫中深衣练冠。"上曰："当时群臣不能将顺其美，光所以讥之，后来武帝竟行（原注，谓王太后之丧）。"必大奏："记得亦是不能行。"上曰："自我作古，何害！"……至小祥祭奠，上不变服。必大奏："圣孝过哀，犹御初祥之服，臣等不胜忧惶，乞俯从礼制。"上流涕曰："大恩难报，情所不忍，俟过大祥商量。"既而必大又奏："礼官苴麻三年，恐难行于外廷。今祥禫在迩，乞付外施行。"枢密施师点奏曰："百日之制，其实不可行，正碍正月人使朝见。"上云："朕自所见。"必大奏："陛下圣孝冠古，知汉文短丧之失，而陋晋群臣不能成武帝之美，所以锐意复古。非圣孝高明，岂易及此？"上曰："朕正欲稍救千余载之弊。"会敕令所删定官（按，据《思陵录上》，当作"军器监丞"）沈清臣论丧服六事，凡八千言，展读甚久，极合上意。……于是上意益坚。一日奏事，上忽指衣袂曰："此已易用布，不太细否？"必大奏曰："陛下独断，行三年之丧，均是布衣，何细也？且光尧初上仙，陛下便有此意，而群臣不能将顺，致烦圣虑，所谓其臣莫及，足以垂训万世矣。"至（按，此指

“至大祥”），卒哭祭，迎祔太庙。内批：“朕昨降指挥，欲缞绖三年，缘群臣屡请，御殿易服，故以布素视事内殿，虽有‘祔庙勉从所请’之诏，然稽之经典，心实未安，行之终制，乃为近古。宜体至意，勿复有请。”于是径行三年之服焉。

据《思陵录上》（《文忠集》卷一七二）高宗死在十月初八（乙亥），“小祥”在二十日（丁亥），“大祥”则在十一月初二（己亥）；这两个祭礼都是以日易月，即分别为十三日与二十五日。孝宗两次都拒绝易服，与周密所记大致相合。由此可知，“行三年服”完全出于孝宗本人的意思。但是这里有一值得注意的现象，即宰执大臣如周必大、施师点诸人，大约基于实际的考虑，并不赞成孝宗行三年之丧，必大最后也是因为拗不过孝宗才改口的。另一方面，理学家从儒家礼制的角度出发，则真诚地拥护“三年之丧”，沈清臣因论丧服六事而与孝宗契合无间，即其明证。（据（《思陵录上》，清臣轮对在淳熙十四年十二月辛巳。）朱熹对孝宗此举更是称道不置，《语类》（卷八九《礼六》）记：

器之问：“寿皇行三年之丧，是谁建议？”曰：“自是要行，这是甚次第！可惜无如宰相将顺成此一大事。若能因举行盛典及于天下，一整千百年之陋，垂数千年之成宪，是甚次第！”

“自是要行”即“是自己要行”之意。朱熹的闻见亲切，绝对可信，“三年之丧”是孝宗别出心裁的“自我作古”，至此已完全证实了。而且从沈清臣与朱熹对这件事的共识来看，暮年的孝宗和理学家之间为什么特别投契，也就更容易理解了。关于“三年之丧”，后面将作更进

一层的分析，暂止于此。接着让我们略考有关“太子参决”的基本事实。

《宋史·孝宗三》有两段关于“太子参决”的记载：

一、淳熙十四年十一月：“己亥（初二日）……诏皇太子惇参决庶务。庚子（初三日），皇太子三辞参决庶务，不许。……戊午（二十一日），诏皇太子参决庶务于议事堂，在内寺监、在外守臣以下，与宰执同除授讫乃奏。”

二、十五年春正月：“戊戌（初二日），皇太子初决庶务于议事堂。”

这只是关于“太子参决”成立过程的表面陈述。若进一步观察实况，则知其事所引起的震动尚远在“三年之丧”之上。周必大《思陵录上》淳熙十四年十一月己亥（初二日）条云：

内降手诏，付三省、枢密院，令有司讨论皇太子参决庶务，洪迈之文也。上削去所拟日分等数语，止令有司讨论典礼以闻。予令不用复奏画可，恐翻黄播告四方，骇动观听，止如圣旨文字行黄而已。已而侍从皆以为当，惟范仲艺、刘枢（按，即留正，时兼同知枢密院事）以为非。

据此，则“太子参决”全出孝宗个人的决定，并以“内降手诏”的方式出之，所以外廷的讨论仅限于“典礼”的细节方面。从必大惟恐“播告四方，骇动观听”一语，即可知当时臣下反应是多么强烈。同书续言：

> 庚子（初三日）德寿宫朝临毕入局，礼部及太常寺官堂白："昨日降诏，用贞观、天禧事，皆非所宜，外议甚汹汹。"又云："皇太子请参事葛邲垂涕语以断不敢当之意。来早当就德寿宫恳辞。"

这一段话必须加以注释才能明了其涵义所在。翰林学士洪迈（1123—1202）所草原诏今已不存，但其中必曾引贞观九年（635）承乾太子参决庶政及天禧四年（1020）皇太子（即仁宗）参议政事为先例。承乾参决是因为唐太宗守高祖之丧，宋仁宗以皇太子亲政则由于真宗有疾。但承乾卒以罪废，天禧之事也几乎酿成大变。这两个例子都有负面的涵义，所以才引起"外议汹汹"。至于葛邲垂涕传皇太子"不敢当之意"，也别有隐情，不同于普通的谦让。下面引杨万里的两篇文字，可以说明这件事的历史背景。

杨万里《上皇太子书》曰：

> 某伏读今月初三日诏书，令殿下参决庶务，此主上圣孝之至、哀痛之极、无聊不平之深，而为此举、出此言也。然诏音一下，国人大惊。盖太上（按：高宗）升遐之初，外有大敌，内有大丧，天下皇皇，人情靡宁，而复见此非常可骇之事，安得而不惊乎？（中略）天下之职皆可共理，惟人主之职，非可共理之物也。何也？天无二日，民无二王，故合万姓百官而宗一人。今圣主在上而复有监国，无乃近于二王乎？于此使万姓百官之心宗一人乎？宗二人乎？自古及今，未有天下之心宗父子二人而不危者。盖天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立；彼此之党立，则谗间之言必起；谗间之言起，则父子之隙必

开。开者不可复合，隙者不可复全，此古今之大忧也。（中略）且词臣代言，引贞观、天禧之故事，皆非美事也。……尝观古人一履危机，悔之何及；与其悔之而无及，孰若辞之而不居乎？某愿殿下三辞、五辞、十辞、百辞，而必不居也。（《诚斋集》卷六二）

十一月初七日万里又以“新除秘书少监兼太子侍读”的身份上书孝宗，坚请收回“太子参决”的成命。原书甚长，兹避其重复，摘录有关部分，与《上皇太子书》相参证。其言曰：

臣伏思诏书有“参决庶务”之语。“庶务”者何务也？非礼乐征伐之政、福威玉食之权乎？是政也，是权也，可以出于一而不可出于二者也。出于一则治、则安、则存，出于二则乱、则危、则亡。（中略）夫监国之事，古之盛时无有也，本朝之盛时亦无有也。岂可创见于圣世，为后世借口乎？或曰：圣主欲行三年之丧，故举行监国之典。今不行监国之典，是使圣主不行三年之丧乎？臣谓此俗儒之论也。臣闻有天子之孝，有士庶人之孝。孔子曰：“一人有庆，兆民赖之”，此天子之孝也。……又说古者一代之治，各有一代之家法，夏不法尧舜而法禹，……周不法禹汤而法文王。……若夫本朝之治，亦自有家法矣：宫中行三年之丧，而外朝听天下之政，此列圣之家法也。……今陛下欲徇俗儒之论，守匹夫之节，而下参决之诏，国人已皇皇矣。臣愿陛下远鉴古人国贰之祸，近念光尧王业之艰，沛然从群臣御殿之请，而亲法宫之事；幡然从太子力辞之请，而寝参决之诏，则可以安国人，可以示夷狄，祖宗及光尧付托之业，可以有泰山之安，陛下及太子父子之亲可以无纤芥

之疑矣。（同上《上寿皇论东宫参决书》）

这两篇文字是关于太子参决的最重要的直接史料，至少可以说明三个问题：第一，孝宗这一突出的举动确曾引发了巨大的震撼，也证实了周必大有关“外议汹汹”的记载。当时外廷中必有不少人对“太子参决庶务”抱着十分怀疑的态度，不过没有人肯像杨万里这样直言无忌罢了。第二，光宗再三请辞必曾受到杨万里的影响；万里既是“太子侍读”，上书之前当已向光宗面陈利害。光宗不是不想早日取得“政”与“权”（见后），但不能不对“太子监国”所可能导致的反效果有深刻的警惕。第三，也是最紧要的一点，万里指出“太子参决”必使政权出于二，并由“向背”而引至“党立”，最后则无可避免地造成“父子之隙”。这一观察不但后来在光宗一朝变成了精确的预言，即在当时也已立见效验。《思陵录上》淳熙十四年十二月庚辰（十三日）条载：

> 起居郎胡晋臣对第一劄，论驰坊常昌弼扬言：上书乞太子参决，以为己功。上曰：“如此事，朕不谋之宰辅，虽父子间亦曾说乃出朕意。”欲行遣其人。晋臣奏：“行之适足成孺子之名，不行又不可，但乞禁省加密可也。”
>
> 辛巳（十四日）延和奏事，上宣谕：“驰坊常昌弼与岳（按：指与祠禄），如何？”众以为允。上又欲别作行遣。予奏：“却恐成其诡妄，只如此足矣。”

“驰坊”是太仆寺属官，“掌分养杂畜以供负载般运”。（《宋史》卷一六四《职官四》“太仆寺”条）像常昌弼这样一个无足轻重的闲官也立即公开争“参决”之功，其用意显然在取悦太子，以谋将来进身之

阶。可见“向背之心”在孝宗降诏后一个月便已出现了。这条史料也证实了“太子参决”完全出于孝宗个人的决断，连宰辅事先都无所知。

杨万里对于皇权的深刻认识，后来很受推重。罗大经告诉我们：

> 孝宗之末，诏皇太子参决庶务。杨诚斋时为宫僚，上书太子……当时诸公，皆甚其言。绍熙甲寅（五年），始服其先见。（《鹤林玉露》甲编卷六“太子参决”条）

据此可知：杨万里上书之初，朝廷上不少士大夫都认为他未免过甚其词，直到绍熙末年孝宗、光宗父子关系彻底破裂，他的先见之明才获得普遍的承认。不过这两篇文字的重要性远不止于对时事能“谈言微中”，如南宋士大夫所特别强调的。就本书下篇的论旨而言，杨万里关于“太子参决”的分析提供了最具关键性的证据。上章所提及的皇权分裂的问题，恰好便是万里所谓“政权出于二”。通过这两个文件，我们现在可以确定：皇权的分裂在淳熙十四年十一月“太子参决”诏下之时便已开始。在孝宗展开部署、准备援引大批理学之士入朝的时候，官僚集团——“王党”——的主要成员也开始包围“参决庶务”的太子，进行他们的反部署了。在第十章论《理学集团的布局》一节中，我们讨论了淳熙十五年十月“荐士”案的大风波。这场风波是葛邲一手制造出来的，而他恰恰是深得太子信任的官僚集团的重要成员。所以内禅前夕他已自刑部尚书除同知枢密院事（淳熙十六年正月）；次年（绍熙元年）七月除参知政事，十二月又除知枢密院，半年之内连升两级；最后在绍熙四年三月更进位至右丞相。（见《宋史》卷二一三《宰辅表四》）仅此一例便充分显示出官僚集团的反部署已始于“太子参决”的时期。官僚集团在光宗即位后三个月即能攻去周必

大，更可见反部署的周密。不但如此，必大罢相在淳熙十六年五月丙申（初七日），与上一年五月己亥（初四日）王淮罢相相隔适一周年。这在时间上未免过于巧合，也使人不能不疑心这是官僚集团刻意报复，示政敌以颜色。无论如何，一个明显的事实呈现在我们的眼前：当时所谓“周党”属于孝宗的系统，而“王党”则在光宗的庇护之下。杨万里说：“天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立。”这个预言不幸在一年半之内便完全应验了。“太子参决”与本书下篇主旨密切相关如此，故不得不略加推论如上。

最后，让我们探讨“内禅”的一幕。《宋史·光宗纪》：

> （淳熙十五年）十一月，丞相周必大乞去，孝宗谕曰：“朕比年病倦，欲传位太子，卿须少留。”会陈康伯家以绍兴传位御札来上，十二月壬申，孝宗遣中使密持赐必大，因令讨论典礼，既又密以禅意谕知参知政事留正。十六年正月辛亥，两府奏事，孝宗谕以倦勤，欲禅位皇太子，退就休养，以毕高宗三年之制，因令必大进呈诏草。

这是正史关于孝宗内禅的一段最简明的纪事。据此，则孝宗在淳熙十五年十一月和十二月才将退位的决定分别密谕周必大与留正。至于陈康伯家适在十一月献上高宗内禅（绍兴三十二年）的御札，这必是孝宗访求的结果，决非偶然巧合。由此推断，孝宗作此决定最迟也当在淳熙十五年十月。内禅典礼则是淳熙十六年二月壬戌（初二日）举行的，亦见《光宗纪》。我曾比勘周必大《思陵录下》（《文忠集》卷一七三）、李壁《周必大行状》（《文忠集·附录》卷二）、及《宋史·留正传》（卷三九一）等有关部分，证明这段纪事确是实录，但为节省篇

幅计，这里便不详作讨论了。

像“三年之丧”和“太子参决”一样，“内禅”也完全出于孝宗个人的意愿。而且我们还有充足的理由相信：后一决定与前二事是分不开的；“太子参决”显然是“内禅”的前奏。但是孝宗是否自“太子参决”之日起便已决心在一年后“内禅”，则其中尚有待发之覆，不能不稍加探究。首先必须指出，光宗早在东宫时期便已日夜盼望着受禅。《四朝闻见录》乙集《清湖陈仙》条云：

> 今所请仙，盖小陈也。光皇为储副日久，遣黄门召其父以入。上着白绢汗衫，系小红绦，见陈入避之。徐遣召陈，黄门设香桌，金屈卮酒，金楪生果三饤，炷香焚所问状。仙遂降于箕，书光皇以某年月日即大位。黄门持以入，出则就以酒劳陈，且赠金帛遣出，戒以归勿语。后果如所定。

这里所记“请仙”，即是扶箕，光宗的急迫心理跃然纸上。同书同集“乌髭药”条云：

> 光皇春秋已富，又自东宫尹天府入侍重华，从容启上曰：“有赠臣以乌髭药者，臣未敢用。”上语光皇曰：“正欲示老成于天下，何以此为？”盖重华方奉德寿（即高宗），重惜两宫之费，故至德寿登假而后即授光皇以大位。其脱屣万乘，盖有待也。

这条笔记更值得玩味。此时光宗发髭已见白，所以有人赠他“乌髭药”。他向孝宗请示，其实则是暗示，意在试探“内禅”的可能性。叶绍翁解释也委婉道出了他的心事。考光宗生于绍兴十七年（1147），领

临安尹则在乾道七年（1171）四月辛未，年二十五。（见《宋史·孝宗纪二》）但他以太子兼临安尹为时甚长。《光宗纪》云：

> 逮尹临安，究心民政，周知情伪。孝宗数称之，且语丞相赵雄曰："太子资质甚美，每遣人来问安，朕必戒以留意问学。"

今按：赵雄除右相在淳熙五年（1178）十一月，罢相则在八年（1181）八月，光宗仍是临安尹。这样看来他的兼职可能在高宗淳熙十四年（1187）去世后才正式解除，其时他已四十一岁。"乌髭药"的事大概发生在此前一两年，正是他"见二毛"的年龄。

光宗在"太子参决"这一年中，更是迫不及待了。明田汝成辑《西湖游览志余》保存了一条极重要的南宋旧闻：

> 光宗在鹤禁，意欲内禅，终难发言，数击鲜于慈福太后。太后疑之，询近侍曰："大哥屡排当，何故？"旁则有奏曰："意孃孃为趣上耳。"顷之，寿皇至东内，从容间，语上曰："官家也好早取乐，放下与儿曹。"上曰："臣久欲尔，但孩儿尚小，未经历，故不能即与之。不尔，则自快活多时矣。"后不能强，语光宗曰："吾尝谕乃翁，渠所见又尔。"光宗岸帻禀曰："臣发已白，尚以为童，则罪过翁翁。"后无语，盖言高庙逊寿皇于盛年也。（卷二《帝王都会》）

田汝成是杭州人，此卷采宋、元旧籍而成，其中不少资料尚可在现存南宋笔记、掌故作品如《齐东野语》、《鹤林玉露》中查得。这一条的史源虽尚待考，但出于南宋记载决无可疑。原文中称高宗宪圣太后为

“慈福”，这是她在高宗死后所居的殿号，可知上述故事必发生在淳熙十五年（1188）光宗“参决庶务”的时期。光宗通过宪圣向父亲施压力，企图早日举行“内禅”，在这条记载中显露无遗。他“岸帻”示宪圣以白发，与上引“乌髭药”一条尤密合无间。绍兴三十二年（1162）高宗“内禅”时年五十六，孝宗则三十六。现在孝宗六十二，光宗已四十二，故有“罪过翁翁”的怨望语。《四朝闻见录》乙集“宪圣拥立”条云：

> 高宗登遐，宪圣独处北宫，春秋浸高（按：淳熙十五年宪圣年七十五），孝宗以不得日侍定省为歉。及内禅光皇，实宪圣所命，孝宗遂得日奉长乐宫，极天下之养，尽人子之欢。

这条记载与《西湖游览志余》的旧闻衔接得天衣无缝。“及内禅光皇，实宪圣所命”这句话清楚地告诉我们：宪圣在“内禅”问题上最后还是发挥了关键的作用。

通过以上的考辨，我们可以大致获得下面这个结论：孝宗有意“内禅”虽与“三年之丧”和“太子参决”相先后，但“内禅”的时间表最初并未确定。他对宪圣说：“孩儿尚小，未经历，故不能即与之。”这句话不全是遁辞，但也不免有隐饰的成分。从第十章所举种种证据来看，他显然需要充分的时间作最后的政治部署，这是他不便或难以向宪圣说清楚的。宪圣催他“放下与儿曹”绝不止上面所引的一次，后来大概又曾旧事重提。这一压力多少打乱了“内禅”的时间表，以致在部署未竟全功之前他便不得不退位了。如第十章所示，赵汝愚、刘光祖、黄裳诸人都来不及在“内禅”前赶回临安，这是部署未竟的明显遗迹。不但如此，由于时间迫促，不少反对更改的官僚集团

成员仍然盘踞要津，孝宗也未能从容作人事上的新安排。在退位两三个月后，他所任命的宰相周必大便被逼去位，使他不得不感慨万千地说："周有甚党？还是王党盛耳！"这是"内禅"时间表遭到扰乱的明证。

二、概说：史学与心理分析的交互为用

"三年之丧"、"太子参决"、"内禅"——这是孝宗引退的三部曲。在分别追溯了这三部曲的历史过程之后，它与孝宗晚年另一二重奏——更改构想与政治部署究竟处于何种关系，是我们首先必然会想到的问题。在第十章中，我们已详细论证了孝宗关于更改与布置的具体事例，其真实性是无可怀疑的。三部曲与二重奏在时序上是完全重叠的，然而至少从表面上看，这又是两套意向完全相反的行动系列：三部曲是孝宗有步骤地从权力中心撤离，其取向是后退的；二重奏则是除旧布新，其取向是前进的。这一退一进之间的矛盾究竟应该怎样理解呢？这两套相反的行动系列既然都是孝宗意向的外在表现，我们只有深入他的心理层次才能找得到解答的线索。所以以下几节我们将试以心理分析与一般史学交互为用的方式进行探究。但未进入正题之前，让我先说明我的基本假定，及何以不得不借径于心理分析之故。

孝宗三部曲的出发点是"三年之丧"，其中心意义在于表达他对高宗的一种不能自已的深切哀思。用上节所引他自己的话说，便是"大恩难报，情所不忍"。但是他的二重奏的终极目的却是要根本改变高宗所建立和坚持的政治局面（详后），这和孔子"三年无改于父之道，可

谓孝矣”（《论语·学而篇》）的原则适相背反。不但如此，三部曲是公开演出的，而二重奏则是在暗中进行的；这更不能不使人怀疑：孝宗晚年两套相反的行动系列必源于一种深刻的内心冲突。为了解决这一困难，我于是不得不建立下面这个基本假定，即他除了对于高宗怀着“大恩难报，情所不忍”的正面感情之外，还存在着一种不满的负面情感。这两种相反的情感都是真实的，所不同者，他的正面情感是自觉的，因此可以正大光明地表现出来，但负面情感则大部分深藏心底，连他自己也未必曾觉识得到。不用说，在划分显意识与潜意识两个领域时，我已受到了现代心理分析的暗示。这和南宋理学家如朱熹、张栻等人所讲的“察识”不同；他们虽也已分辨出这两个意识领域，但依然假定潜意识可以通过某种修养工夫而浮现出来。心理分析的诊治经验则告诉我们：化潜为显似不如此简易。

我的基本假定尽管具有一定的解释功效，但如何证立它却极费周章，因为这已不是仅仅靠传统考证便能胜任的了。为什么呢？关于孝宗对于高宗的正面情感，由于是自觉的，故文字的证据很多。但关于负面情感，由于深埋在潜意识中，不能公开露面，积极的证据根本不可能存在；我们只有对他的某些不寻常的行为加以心理的解释，才能约略窥测其隐微。这便非借助于心理分析中某些相关的发现，不能奏功。下面姑先举一例，以说明这一论证方式的必要性。

孝宗在高宗死后，不但在形式上坚持行“三年之丧”，而且在实质上对于丧礼的践履更认真到了不可思议的地步。周必大《思陵录上》淳熙十五年正月条有下列两则纪事：

> 己未延和奏事……上又及冠服之制云：“朕断然易以布，心然后安。”指帽云：“已易之矣。”

> 庚申延和奏事……上忽指膝示予，予犹未悟。既而提袪云：“此已用布矣，不太细否？”

这是第一手史料，可见居丧尽礼是否达到了最高标准，在他心中必具有重大的意义，否则便不致一连两天都有此奇怪的举动，不但以布衣布帽示臣下，而且还特别问及布料“是否太细”。周必大“上忽指膝示予，予犹未悟”一语，最可证孝宗此举出于常情之外。

若孝宗守丧的认真仅止于衣着用粗布一端，我们还不能据之作任何推论。但由“衣”推及于“食”，他的“三年之丧”的复杂心理背景便充分显露出来了。《宋史》卷一二二《礼志二十五》载：

> 淳熙十四年十月八日，高宗崩，孝宗号恸擗踊，踰二日不进膳。

此处描写孝宗哀毁逾恒之状不能与夸张帝王孝德的一般官方曲笔视同一例，因为从下面这一则纪事，我们确知他的哀毁持续了很长的时间。周密《齐东野语》卷一“孝宗圣政”条云：

> 居高宗丧，百日后尚食进素膳，毁瘠特甚。吴夫人者，潜邸旧人也，屡以过损为言，上坚不从。一日，夫人密谕尚食内侍云：“官家食素多时，甚觉瘦瘠，汝辈可自作商量。”于是密令苑中，以鸡汁等杂之素馔中以进。上食之觉爽，询所以然，内侍恐甚，以实告。上大怒，即欲见之施行。皇太后（按，宪圣）闻之，亟过宫力解之，乃出吴差户于外，内侍等罢职有差。（按：此条亦收入《西湖游览志余》卷二，文字略有异同）

从"号恸擗踊，踰二日不进膳"到"百日后尚食进素膳"，以至于"毁瘠特甚"，这已不是一般守丧的"孝子"所能作得到的了。但更值得重视的则是他对鸡汁一事的情绪反应。他自然知道吴夫人此举完全出于对他的耿耿忠心，然而他竟控制不住自己的愤怒，虽经宪圣出而调停，仍将侍奉他数十年的旧人逐出宫外。这件事尤出一般情理之外，所以才震动当时，流传后世。但"居丧尽礼"必为孝宗心中最敏感的禁区，不容稍有侵犯，则即此可见。

纯从字面上说，以上所引的材料都只能证明孝宗对高宗的正面情感太深厚了，好像"大恩难报"之念对于他已到了"沦肌浃髓"的地步。但心理分析则恰恰在这种突出的行为中发现了生者对死者的负面情感。这里我要特别介绍弗洛伊德（Sigmund Freud）在1915年所写的一篇关于《哀死与忧郁症》的说法。（"Mourning and Melancholia，" in James Strachy，ed.，*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*，vol.XIV，London：Hogarth Press，1957，pp.243－258）据他从诊治精神病患者所得到的经验，因哀伤死者而表现出来的极端"自责"（"self-reproaches"）与"自毁"（"selftorture"）的行为同时也指向一种负面的情感。这便是著名的"情感冲突"（"ambivalence"）说，显示生者对死者一方面"爱之深"，另一方面也"恨之切"。生者在潜意识中对死者怀有深切的不满，"谴责"（"reproaches"）与"毁伤"（"torture"）原是针对着死者而发。但由于对象已不存在，于是生者的"意我"（"ego"）与死者合而为一，将这些敌意全部转移到自己的身上，于是才表现为极端"自责"与"自毁"的行为。（详见上引文页250—252、256—258。按"ego"作为心理分析的专有名词极难汉译。"意我"基本上是音译，不过也兼取《论语·子罕篇》："毋意、毋必、毋固、毋我"之义，因

为这四种毛病也可以说是“ego”的特征。）弗洛伊德此文虽是通论，但其最初论旨则在分析父母死后子女所表现的强烈情感冲突。（见编者对该文的说明，上引书p.240。）所以通过《哀死与忧郁症》一文，我们才能从上引关于正面情感的证据中找到孝宗对高宗的负面情感。（关于近来哲学家和史学家对于《哀死与忧郁症》一文的分析，可见Paul Ricoeur，*Freud and Philosophy：An Essay on Interpretation*，tr.by Denis Savage，New Haven：Yale University Press，1970，pp.216－219；Peter Gay，*Freud，A Life for Our Time*，New York：W.W.Norton，1988，pp.372－373。）

上举之例虽然为孝宗晚年两套互相矛盾的行动系列指示了一个解决的方向，但是怎样为这一矛盾建立一个比较可信的心理史学的解释则颇为不易。我们只有在深入孝宗一生的心路历程之后，才有可能充分理解他为什么在潜意识中存在着对高宗的负面感情，以及这种负面感情究竟属于什么性质。为了完成这一任务，下面将试图对孝宗的“生命史”（“life history”）进行个案研究，一方面建立相关的基本事实，一方面借镜于心理史学已有的范例。大体上说，本章所参用的心理分析不出史学家所常涉及的范畴，其中并无非常可怪之论。从20世纪50年代末开始，不少心理学家和史学家都注意到有些历史现象非借重心理学不能得到彻底的理解，因此而有心理史学（psychohistory）的兴起。当时心理学家艾理克逊（Erik Erikson）的影响尤大，因为他对马丁·路德（Martin Luther）和甘地的研究都属于史学作品，而《青年路德》一书更轰动一时，争议极多。“生命史”的概念便是他发展出来的。本章以下各节参考了艾氏的多种著作，但心理分析是受文化约制的，因此在借镜的时候我不能不作相应的调适。最后必须郑重声明，本章基本上仍是一种历史重建的尝试。我既没有受过心理专

业的训练，自然不敢对古人进行心理分析，因此本章关于孝宗“生命史”的研究也不够资格称为心理史学；充其量，这不过是受到心理分析启发的史学作品（“history informed by psychoanalysis”）而已。（按：此语借自 Peter Gay, The Bourgeois *Experience*, *Victoria to Freud*, vol.I: *Education of Senses*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1984, “General Introduction”, p.8，不敢掠美。）

孝宗生命史的探究将从下一节正式展开，这里有必要对探究的重点先作一点澄清。为了解决他晚年两套行动系列之间的矛盾，我们所最想知道的是他的心理发展的过程。因此只有与此直接相关的事实才是我们搜求和处理的对象；本章虽处处涉及孝宗的传记材料，其目的却不是为他重写一篇新传。基于同样的理由，下面的分析于他的前半生较详，后半生较略；他的心理发展在绍兴三十二年（1162）受禅时已进入完全成熟的阶段。为便于读者的检阅，下面摘录《宋史·孝宗纪一》中有关的系年纪事，并补充两点观察，以结束本节。

> 孝宗……讳昚，字元永，太祖七世孙也。……建炎元年（1127）十月戊寅生……于秀州……少长，命名伯琮。及元懿太子薨……高宗曰：“太祖以神武定天下，子孙不得享之，遭时多艰，零落可悯。朕若不法仁宗，为天下计，何以慰在天之灵。”于是诏选太祖之后。……而上虞丞娄寅亮亦上书言：“昌陵（按：即太祖）之后，寂寥无闻，仅同民庶。艺祖在上，莫肯顾歆，此金人所以未悔祸也。望陛下于‘伯’字行内选太祖诸孙有贤德者。”高宗读之，大感叹。绍兴二年（1132）五月，选帝育于禁中。三年二月，除和州防御使，赐名瑗。……五年五月……己亥，制授保庆军节度使，封建国公。六月己酉，听读资善

堂。……十二年正月丁酉，加检校少保，封普安郡王。……三十年二月癸酉，立为皇子，更名玮。……三十二年五月甲子，立为皇太子，改名昚。……六月……乙亥，内降御劄："皇太子可即皇帝位。朕称太上皇帝，退处德寿宫，皇后称太上皇后。"

丙子，遣中使召帝入禁中面谕之，帝又推逊不受，即趋侧殿门，欲还东宫，高宗勉谕再三，乃止。于是高宗出御紫宸殿，辅臣奏事毕，高宗还宫。百官移班殿门外，拜诏毕，复入班殿庭。顷之，内侍掖帝至御榻前，侧立不坐，内侍掖至七八，乃略就坐。宰相率百僚称贺，帝遽兴。辅臣升殿固请，帝愀然曰："君父之命出于独断。然此大位，惧不克当。"班退，太上皇即驾之德寿宫，帝服袍履，步出祥曦殿门，冒雨掖辇以行，及宫门弗止。上皇麾谢再三，且令左右校掖以还，顾曰："吾付托得人，吾无憾矣。"

这是孝宗选入禁中最初三十年的大概经历，其间许多曲折与顿挫留待下节详考。但是引文中涉及两个重要问题则是本节概说中所应交代的。

第一，孝宗之所以入选宫中，完全由于他是太祖后代的缘故。但高宗何以非选太祖后代以备储位不可，上引高宗"慰在天之灵"的说法太空洞了，不足以构成历史的解释。吕中《大事记》论此事曰：

然以艺祖之后为嗣，必本于选人娄寅亮之言，适有契乎高宗之心。（引自《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条注）

《孝宗纪》中所引娄寅亮语过简，原疏此段云：

崇宁（1102—1106）以来，谀臣进说，推濮王子孙，以为近属，余皆谓之同姓。致使昌陵（按：即太祖）以后，寂寥无闻；奔迸蓝缕，仅同民庶。恐祀丰于昵，仰违天监，艺祖在上，莫肯顾歆。此二圣所以未有回銮之期，强敌所以未有悔祸之意，中原所以未有息肩之时也。（《系年要录》卷四五绍兴元年六月辛巳条，参看《宋史》卷三九九《娄寅亮传》。关于此事的早期记述，可看周辉《清波杂志》卷一"娄寅亮请立嗣"条，刘永翔校注本最为翔实，北京：中华书局，1994，页11—14。）

据此则知娄寅亮此议的根据是一种天人报应的信仰，即以北宋之亡归咎于徽宗以来皇室祭祀过偏，以致上天与太祖之灵都不再保佑赵家了。绍兴元年同知枢密院事李回也对高宗说：

陛下为天下远虑，上合艺祖，实可昭格天命。（同上戊子条）

足见这一信仰在当时是很有势力的。又据娄寅亮本传，他上疏在建炎四年（1130），正值高宗被金人逐至海上、新政权飘摇不定之际，所以这一信仰深深地打动了他，激起他通过太祖之灵以祈求"天命"的强烈愿望。此事是孝宗得以继承皇权的第一个关键所在，也为信仰可以影响历史进程提供了一个具体的例证。

第二，孝宗在受禅前后所表现的至再至三的辞让，不能完全看做是表面文章；这一举动也反映了他当时的心理状态。留正在《中兴之政》中说：

臣窃观寿皇之初受禅也，压于慈训，不得已而践尊位。侧立拱手于黼扆之侧，已坐复兴，不敢遽即南面。迨夫辅臣恳请再

> 三，犹有“大位惧不敢当”之语。……谦畏之心，出于真诚……是宜大书特书，以垂万世者也。（《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条注引）

留正用“谦畏”两字描写他的心理状态自有一定的根据，但就我们所认识的孝宗与高宗之间的关系而言，其中“畏”字分量应远比“谦”字为重，而且我们对于“畏”之一字也不能不另生别解。留正所谓“畏”大致是指一种敬慎的态度，如“畏天命”或“临事而惧”之类。事实上，孝宗从三十年的生活经验中早已深知高宗的性格，他虽然退位，但绝不会完全放手。在以往三十年中高宗对于孝宗一面调教，一面观察，最终目的便是要使他成为一个能“先意承志”的继位人。孝宗也一直在战战兢兢，惟恐失欢于父皇。然而孝宗也是一个自有主见而且意志坚定的人。怎样能够做到一方面不违背太上皇的意向，另一方面又可以施展自己的抱负，也许才是他受禅之际所面对的最大恐惧。（详见以下各节）总之，他在即位前所显露的趑趄、犹豫、戒惧等等是有一定的心理内容的。

孝宗在受禅后的第三天曾颁大赦天下之诏，其中有几句话很能说明他和高宗的关系：

> 顾睿训之博临，惧耿躬之弗称。凡今者发政施仁之目，皆得之问安侍膳之余。（《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月戊寅条）

所谓“问安侍膳”，即指一月四朝德寿宫，奉侍太上皇夫妇而言。留正等说：

臣等窃观寿皇初政，虽不能不少变于兴，然其大要则未尝不以遵奉上太德意为说。且曰："凡今者发政施仁之目，皆得之问安侍膳之余"，此寿皇所以能继高宗之大业也乎！（同上条注引）

一切"发政施仁之目"都"遵奉太上德意"，这一原则基本上支配了孝宗一朝的政治格局。（关于这一问题，可看刘子健1973年的《包容政治的特点》一文，收在《两宋史研究汇编》，台北，联经，1987，特别是页53；详论见柳立言《南宋政治初探——高宗阴影下的孝宗》，《历史语言研究所集刊》第五十七本，第三分，1986，页553—584。）但这里也埋下了孝宗对高宗"情感冲突"的根源。

三、从入宫到受禅

——孝宗的心路历程

孝宗六岁入养禁中，三十六岁受禅，恰好涵盖了心理发展与性格形成的全部时期。研究他的"生命史"，我们必须从他的童年说起。《系年要录》卷四五绍兴元年六月戊子条云：

上谕大臣曰："昨令广选艺祖之后宗子二三岁者，得四五人，资相皆非岐嶷，且令归家，俟其至泉南选之。"

这是访求太祖后裔之最早见于记载者，但所得四五人都很平庸，因此无一人选。王明清《挥麈录·后录余话》卷一云：

> 绍兴壬子（二年），诏知大宗正安定郡王令畤，访求宗室伯字号七岁以下者十人，入宫备选。十人中又择二人焉，一肥、一癯，乃留肥而遣癯，赐银三百两以谢之。未及出，思陵忽云："更子细观。"乃令二人叉手并立。忽一猫走前，肥者以足蹴之。上曰："此猫偶尔而过，何为遽踢之？轻易如此，安能任重耶？"遂留癯而逐肥者。癯者乃阜陵也。肥者名伯浩，后终于温州都监。（原注："赵子导彦涔云"）

按：此条史源来自赵子导；子导疑与孝宗生父子偁为同宗兄弟行，传闻必有确实根据。《系年要录》卷五四，绍兴二年五月条云：

> 辛未，诏左文林郎赵子偁，令赴都堂审察。时集英殿修撰知南外宗正事令廣奉诏选宗子伯琮、伯浩入禁中；伯浩丰而泽，伯琮清而癯。上初爱伯浩，忽曰："更仔细观。"乃令二人并立，有猫过，伯浩以足蹴之，伯琮拱立如故。上曰："此儿轻易乃尔，安能任重耶？"乃赐伯浩白金三百两，罢之。后四日，以赵子偁为左宣教郎。

《要录》此条注语云："以此（按：疑当作"此以"）《日历》及王明清《挥麈录》旧讳参修。"可知李心传又别有《日历》为史源，故详略不同，叙事亦小异（如宗正为令廣，非令畤），但于伯浩踢猫事则无异说。这是孝宗入选的第一个生死关头，故详考其事如上。

这件事的真实性既可确定，孝宗幼年时的性格和心理也于此初见端倪。他的性格显然属于沉稳的一型，所以能不受猫的干扰，而"拱立如故"。关于这一点，王明清还提供了一条更早的资料。《挥麈录》

卷三第一条云：

> 佛宇挂钟之阁，多虚其中，盖欲声之透彻也。孝宗潜跃，在幼岁时，偶至秀州郡城外真如寺，登钟楼游戏，而僧徒先以蘧蒢覆空处，上误履其上，遂并坠焉。旁观之人，失色无措，亟往视之，乃屹然立于席上，略无惊怖之状。（原注："陈揆彦蕴云"）

孝宗生于秀州，则此事发生在他被选入宫之前，其处变不惊的性格大概是与生俱来的。但入选后所经历的淘汰过程对他的心理发展则有难以估计的深刻影响。与伯浩并立的一幕更关系着他一生的升沉荣辱，他的命运竟在最后一刹那发生了奇迹式的扭转。这在他的幼小心灵中必然留下了永难磨灭的印象。求生存本能告诉他：他的命运决定在一个人的一念之间。怎样争取与继续保持高宗的信任从此便成为他生命中的中心课题。

孝宗虽在最早的十人中脱颖而出，并且与伯浩的竞争又侥幸取胜，但他在以后二三十年间却一直与另一强劲的敌手互相争持。为了说明这一情况，我们必须更深入地考察他入禁中以后的生活。《宋史》卷二四三《后妃下·张贤妃传》曰：

> 张贤妃，开封人。建炎初，为才人，有宠，进婕妤。帝欲择宗室于养禁中，辅臣问帝以宫中可付托者谁耶？帝曰："已得之矣。"意在婕妤。已而伯琮入宫，年尚幼，婕妤与潘贤妃、吴才人（按：即后来的宪圣皇后）方环坐，以观其所向。时贤妃新失皇子，意忽忽不乐，婕妤手招之，遂向婕妤。帝因命婕妤母之，是为孝宗。寻迁婉仪，（绍兴）十二年卒，上为辍朝二日，赠

贤妃。

这是孝宗生命史上极关重要的又一幕。史文虽轻描淡写，但稍一分析，即见其中暗涛汹涌。高宗之所以属意张婕妤为孝宗养母，当然是因为其时她正得宠：孝宗若在张婕妤处，则高宗日夕都可相见，亲加调教。绍兴七年高宗服徽宗丧，随侍在侧的便是张婕妤。（见陆游《老学庵笔记》卷一第三则）这已在孝宗入宫五年之后，可证她生前始终宠信不衰。但潘贤妃是已故元懿太子的生母，吴才人也是得力助手（见后），高宗未便完全越过此二人，而逕以孝宗托付于张氏，所以才特有此“三娘择子”的安排。此三妃之中，潘氏名位最高（“贤妃”），但她甫丧子，触景生悲，自然没有收养的意愿；吴氏虽有意争取，然而地位（“才人”）在张氏（“婕妤”）之下，不能先开口；张氏则因事先与高宗已有默契，所以才主动向孝宗招手。高宗当时也在场，这一切早已在他预料之中，故在孝宗走向张氏之后，便立即“命婕妤母之”。张、吴二人为什么要争养孝宗呢？下面两个理由是最明显的：第一、可以固高宗之宠；第二、孝宗的前途此时虽尚在未定之天，但其为“奇货可居”则显而易见。高宗元配被俘在金，存亡未卜，万一他日养子得为太子，养母扶正，自可坐待。张、吴二妃从此便因收养孝宗一事展开了长期而激烈的争执。

由于张、吴之间的争持对于孝宗早年心理的形成具有相当决定性的影响，我们也不能不略考宪圣后与孝宗的关系。《宋史》卷二四三《宪圣慈烈吴皇后传》云：

> 宪圣慈烈吴皇后，开封人。……年十四，高宗为康王，被选入宫……王即帝位，后常以戎服侍左右。后颇知书，从幸四明，

卫士谋为变，入问帝所在，后绐之以免。未几，帝航海，有鱼跃入御舟，后曰："此周人白鱼之祥也。"帝大悦，封和义郡夫人，进封才人。后益博习书史，又善翰墨，由是宠遇日至，与张氏并为婉仪，寻进贵妃。

又《四朝闻见录》乙集"宪圣不妒忌之行"条云：

宪圣初不以色幸。

同书同集《刘锜边报》条又云：

宪圣尝从上航海，倏敌骑数十辈掩至，欲挐御舟。后徐发一矢，其一应弦而倒，余悉引去。高宗重于视师之役，后苦谏，必往，至跪奏曰："若臣妾裹尺五皂纱，必须一往。"

合读这几条史料，我们才能认识到宪圣为什么会在高宗心中占有那样重要的地位。与张贤妃不同，她才兼文武，既有应变的机智，也有判断能力。她在高、孝、光、宁四朝都曾发生过关键性的政治作用，便不足为异了。《宋史》本传又说：

初，伯琮以宗子召入宫，命张氏育之。后时为才人，亦请得育一子，于是得伯玖，更名曰璩。中外议颇籍籍。张氏卒，并育于后，后视之无间。伯琮性恭俭，喜读书，帝与后皆爱之，封普安郡王。后尝语帝曰："普安，其天日之表也。"帝意决，立为皇子，封建王。出璩居绍兴。

此段记事隐讳甚多，非详加考证不能得其真相。《朱子语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》记朱熹答"寿皇为皇子本末"之问，有一句最要紧的话：

> 当时宫中亦有龃龉，故养两人。后来皆是高宗自主张。

朱熹断语极精到，可与传文"中外议颇籍籍"之说互参。张、吴二妃因养子而龃龉，也有径山五色蜥蜴绕宪圣（吴氏）而不绕张妃的神话可证。（见《四朝闻见录》甲集"光尧幸径山"条）孝宗终获储位也是高宗的主张，宪圣是在最后阶段才顺水推舟的。《系年要录》卷一四四，绍兴十二年（1142）正月庚午条记：

> 婉仪张氏薨，辍视朝二日，赠贤妃。……初，建国公（按：孝宗）之少也，育于妃所，及是吴婉仪（按：宪圣）收而并视之，与崇国公璩同处，虽一食必均焉。（原注："此以绍兴三十二年四月丙午宣谕圣语修入。"）

可知张氏死后，宪圣并养孝宗，与璩一视同仁之说出于绍兴三十二年高宗的"宣谕圣语"，相隔已二十年。高宗的话若非出于误忆，即是有意向外廷澄清宪圣与孝宗之间并无隔膜之事。何以知之？《系年要录》同卷记张氏死后第二天（辛未）云：

> 诏建国公瑗出外第。

再过六天（丁丑），《系年要录》又记：

> 保庆军节度使建国公瑗为检校少保，进封普安郡王，时年十六。王天性忠孝，自幼宫闱，起居饮食，未尝离膝下，上尤所钟爱。

可证孝宗在张氏死后次日即“出外第”，又六日而封王，则已自有府第，故同年三月并有诏“普安王朝朔望”。（《系年要录》同卷）事实明白如此，其间绝不容有与璩并养于宪圣，“虽一食必均”的机会。高宗绍兴三十二年四月丙午“宣谕圣语”，诚所谓欲盖而弥彰。

现存一切史料都指向一个无可避免的结论：宪圣在很长时期内一直在为她的养子伯玖（璩）争政治地位，意在取孝宗而代之。无论她和孝宗之间的个人关系如何，在客观上她构成了孝宗继位的最大阻力，这是毫无可疑的。绍兴二年孝宗与伯浩的竞争虽侥幸过关，但紧接着与伯玖之间的对峙则是一场延续了二十年以上的苦斗。心理分析学所谓“同产者之间的敌视”（“sibling rivalry”）的概念未尝不可移用于此。孝宗与伯浩、伯玖虽不是同父母所产，但他们要独占养父母宠爱的意识则同样强烈。孝宗从五六岁到三十多岁都在这一意识的笼罩之下。这一特殊背景对于了解他的性格和心理而言，是十分重要的。因此伯玖对他所造成的长期心理威胁也不能完全置之不论，因为伯玖的后面便是宪圣太后。下面我将以伯玖的本传为主，参有关资料，作一扼要的陈述。《宋史》卷二四六《宗室三·信王璩传》略曰：

> 信王璩，字润夫，初名伯玖，艺祖七世孙……生而聪慧。初伯琮以宗子被选入宫，高宗命鞠于婕妤张氏；吴才人亦请于帝，遂以伯玖命才人母之，赐名璩，除和州防御使，时生七岁矣。伯琮以建国公就傅（按：在绍兴五年），璩独居禁中。俄拜节度使，封

吴国公，宰执赵鼎、刘大中、王庶等坚持之，命不果行。（按：事在绍兴八年八月，详见《系年要录》卷一二一，八月条之末。）会秦桧专政，遂除保大军节度使，封崇国公。（按：见《系年要录》卷一二七，绍兴九年三月丁亥条。）寻诏赴资善堂听读。（按：即孝宗就傅的书院，详见《系年要录》卷八九，绍兴五年五月辛巳条。）绍兴十五年，加检校少保，进封恩平郡王，出就外第。时伯琮已封普安郡王，璩官属礼制相等夷，号东、西府。（见《系年要录》卷一五三，绍兴十五年二月己亥条）……显仁太后崩（按：绍兴二十九年），普安郡王始立为皇太子（按：三十年二月癸酉），璩因加恩称皇侄，名位始定。（中略）始，璩之入宫也，储位未定者垂三十年，中外颇以为疑。

以上节录伯玖本传中最有关系的部分，并证之于《系年要录》，他的事迹大略已备。据本传，他死在高宗卒后一年，即淳熙十五年（1188），“年五十九”，则生于建炎四年（1130），比孝宗小三岁。绍兴五年孝宗就傅时，他“独居禁中”，可知他受养于宪圣当在绍兴三或四年，比孝宗入宫晚一至二年。

由于伯玖的出现在孝宗前半生占据了中心的地位，我们不能不对他们之间的竞争关系作一次系统的考察。兹先将两人的宫方经历列成年表，以为讨论的基础：

绍兴三年（1133）孝宗七岁，除防御使。

绍兴六年（1136）伯玖七岁，除防御使。

绍兴五年（1135）孝宗九岁，授节封公，就傅。

绍兴九年（1139）伯玖十岁，授节封公，就傅。

绍兴十二年（1142）孝宗十六岁，出就外第，封普安郡王。

绍兴十五年（1145）伯玖十六岁，出就外第，封恩平郡王。

绍兴三十年（1160）孝宗三十四岁，立为皇子，更名玮；伯玖三十一岁，加恩称皇侄。

观上表，可见伯玖紧追在孝宗之后，一步不松，直到孝宗三十四岁时胜负始分。表中惟伯玖授节封公比孝宗迟了一年，但其事别有曲折，详后。

以上所列两人官历都必须经过外廷公议，才能正式除命。所以下面的讨论也将分为两个部分：第一是外廷的倾向，第二是皇室内部的抉择。让我们先从外廷方面着手。《系年要录》卷八九，绍兴五年五月辛巳条载：

辅臣奏事，赵鼎曰："昨日得旨，择日降制，除防御使瑗（按：即孝宗）为节度使，封国公，出就资善堂听读。臣退而与孟庾（按：时知枢密院事）、沈与求（按：时为参知政事）商量，皆仰赞陛下为宗庙社稷大虑，谨令有司卜今月二十六日吉，惟陛下裁择。"上曰："可。"与求曰："此盛德之事也，而陛下断自圣心，行之不疑，此自古圣贤之所难也。臣知天佑陛下，子孙千亿，受历无疆矣。"上曰："朕年二十九未有子，然国朝自有仁宗皇帝故事，今未封王，止令建节封国公，似合宜。以朕所见，此事甚易行，而前代帝王多以为难。"鼎曰："自古帝王以为难，陛下行之甚易，此所以莫可跂及也。……此事甚大，陛下既已见透，臣等更无复措辞，不胜幸甚。"上曰："艺祖创业，肇造王室，其勤至矣。朕取子行下子，鞠于宫中，复加除拜，庶几仰慰艺祖在天之灵。"庚曰："陛下念艺祖创业之难，而圣虑及此，帝王所难能之事也。"

高宗与三位执政大臣这一番对答至关重要，可以推知三事：其一、赵鼎等都支持对孝宗授节封公，以为立储的初步准备。但高宗此时方在盛年，如将来生子则又当别论。其二、高宗所见与外廷相合，可见伯玖虽已入宫，尚未构成孝宗的威胁。其三、高宗“庶几仰慰艺祖在天之灵”一语透露出前引信仰之说的作用。此时南宋政权尚未稳固，他在心理上仍然亟需艺祖“在天之灵”的庇佑。此段记事又可旁证之于朱熹《张公（浚）行状》：

> （绍兴）五年二月十二日宣制除公……右仆射……都督诸路兵马。（中略）入谢，复陈宗社大计，莫先储嗣。……上首肯久之，乃云：“宫中见养二人；长者艺祖之后，年九岁，不久当令就学。”公出见赵鼎都堂，相与仰叹圣德久之。（《文集》卷九五上）

可知绍兴五年外廷文武领袖赵鼎（1085—1147）与张浚（1097—1164）都一致支持以孝宗为储位的备选人。更值得注意的则是岳飞（1103—1141）的越位进言。《系年要录》卷一〇九绍兴七年二月庚子条载：

> 起复湖北京西宣抚副使岳飞以亲兵赴行在。翌日，内殿引对。飞密奏：请正建国公皇子之位，人无知者。及对，风动纸摇，飞声战不能句。上谕曰：“卿言虽忠，然握重兵于外，此事非卿所当预也。”飞色落而退。参谋官薛弼继进，上语之故，且曰：“飞意似不悦，卿自以谕开谕之。”

此条小注引张戒《默记》，记薛弼在飞被杀后亲道其经过甚详，并发感慨曰：

嗟夫！鹏举（按：岳飞字）为大将，越职及此，其取死宜哉！

飞以领兵大将，发为此论，确是非同小可，引起高宗疑忌，大有可能。朱熹也特别论及此事，其言曰：

岳飞尝面奏，虏人欲立钦宗子来南京，欲以变换南人耳目，乞皇子出阁以定民心。时孝宗方十余岁。高宗云："卿将兵在外，此事非卿所当预。"是时有参议姓王者，在候班，见飞呈劄子时手震。及飞退，上谓王曰："岳飞将兵在外，却来干与此等事。卿缘路来，见他曾与什么人交？"王曰："但见飞沿路学小书甚密，无人得知。"但以此推脱了。（《语类》卷一二七《本朝一·高宗朝》）

朱熹所据疑出别一史源，所以将岳飞幕下的"参谋官薛弼"误作"王姓"，但记高宗对岳飞发生深刻的怀疑却与张戒《默记》相合，则飞之死与此事或不无关系。

但岳飞的见解不仅与外廷赵鼎、张浚等相近，而且更反映了当时社会人士的态度。同年七月简州州学教授黄源上封事，论"正东宫以嗣国统"略曰：

陛下盖尝选宗亲之贤，纳之宫中矣，此诚社稷至计。然而其名未正，无以系天下望，乖谨重之议，开觊觎之端。（中略）今宗亲之贤既足以仰承圣意，而日复一日，未留睿断。臣愚以为恐左右前后，或怀奸心者，朝浸暮润，以行其谮，非社稷之福也。（中略）陛下必不得已，姑少须之，何不使摄居储贰之位？皇嗣之

> 生，退居藩服，社稷岂不益固？天佑圣祚，陛下则百斯男，抑未可知……陛下使之出居东宫，就师傅，则敌国必不敢轻继体之幼弱，奸佞必不敢幸废立之非福。国以之安，而家以之全，此万世之业也。（《系年要录》卷一一二绍兴七年七月癸未条）

黄源封事之中最可注意的是关于“开觊觎之端”的论点。这似乎表示储位之争在社会上已有流言；“怀奸心者”疑指秦桧，因为他在绍兴七年正月除枢密使，已进入执政大臣之列了。黄源远处边州（按：简州在四川），复居下位，所闻或未必确实，但他的忧虑在一年之后却不幸而言中了。《系年要录》卷一二一绍兴八年八月条末曰：

> 是月，御笔和州防御使璩（按：即伯玖）除节钺，封国公。执政聚议，枢密副使王庶大言曰：“并后匹嫡，古以为戒，此岂可行！”左仆射赵鼎谓右仆射秦桧曰：“鼎前负暧昧之谤，今不敢奏，须公开陈。”秦桧无语。翌日进呈，鼎奏曰：“今建国（按：指孝宗）在上，名虽未正，恩数宜小异。”又曰：“建国名虽未正，天下之人皆知陛下有子矣，以前后恩数并同皇子。又昨幸平江及谒太庙，两令建国扈跸，国人见者，咨嗟太息。此社稷大计、苍生之福也。至于外间称呼之语，岂不闻之？臣身为上相，义当竭忠以报陛下，在今日礼数不得不异，盖以系人心，不使之二三而惑也。”后数日，参知政事刘大中奏事，亦以为言，命遂寝。

这一次的执政聚议关系立储事至大，约而言之，可得三点：其一、高宗御笔除节封公，第一次露出他偏袒伯玖的意向；其二、赵鼎、王庶、刘大中三人坚不从命，可见他们支持孝宗的立场十分明朗；其三、秦桧

不肯公开表态，但暗中却附和高宗的意旨（详见《系年要录》此条下所引《赵鼎事实》及方畴《稽山录》）。由于执政大臣中多数人持反对意见，伯玖建节封公之事终于延迟到绍兴九年三月丁亥才实现（《系年要录》卷一二七），其时秦桧独相，赵、王、刘三人则都已罢去了。高宗此时执意要提升伯玖的政治地位，下面两条证据最为明显。方畴《稽山录》云：

> （赵）鼎奏曰："（上略）但宗子某（按：指孝宗）已封建国，只是小国。今某（按：指伯玖）封吴国公，却是全吴。臣欲且与建节，或封一等小国。"上曰："都是小孩儿，且与放行。"鼎执奏再三，且曰："兄弟之序不可乱。"上意难之，遂留御笔曰："待三五个月，别商量。"（《系年要录》卷一二一引）

可知高宗最初提议封伯玖为"吴国公"，表面上虽与孝宗的"建国公"相等，实际上政治比重则尚在其上。这是偏袒的明证。《宋史》卷三六〇《赵鼎传》言：

> 鼎尝辟和议，与（秦）桧意不合，及鼎以争璩封国事拂上意，桧乘间挤鼎。

赵鼎因力阻伯玖建节封公而大拂高宗之意，致为秦桧所乘，失去相位，则高宗此时扶持伯玖之心坚如铁石，可以推知。

以上论外廷大臣对孝宗的态度，上起绍兴五年，下迄八年，大体都是肯定的。在这一方面赵鼎无疑发挥了最重要的作用。至于岳飞以领兵大将与黄源以州学教授的身份发言，则反映了一般军民也盼望孝

宗早正储位，以加强南宋政权的稳定性与延续性。这和赵鼎所云“天下之人皆知陛下有子”、“外间称呼之语岂不闻之”等语，适相呼应。但绍兴八年也是外廷公开支持孝宗的终点，此下即成秦桧独相之局（迄绍兴二十五年），执政大臣中便再也无人出面为孝宗说话了。这一情况在绍兴十五年伯玖封王这件大事上表现得最为清楚。《系年要录》卷一五三绍兴十五年二月乙亥条云：

> 保大军节度使崇国公璩加检校少保，进封恩平郡王，以将出阁故也。其官属礼仪并依普安郡王例。

《宋史》卷二四六《宗室三·信王璩传》云：

> 绍兴十五年，加检校少保，进封恩平郡王，出就外第。时伯琮（按：即孝宗）已封普安郡王，璩官属礼制相夷等，号东、西府。

此时高宗对伯玖的宠爱似在孝宗之上，因此对于七年前赵鼎“礼数不得不异”、“兄弟之序不可乱”等忠告，完全置之脑后。高宗熟读《资治通鉴》，岂能不懂得“并后匹嫡，古以为戒”（上引王庶语）的道理？（见后）他刻意作此完全对等的安排，必是暗示储位未定，伯玖也有可能继承皇统。但是与绍兴八年伯玖建节封公不同，此时外廷一片沉寂，未见有人议论及之者。

现在我们必须进而考察皇室内部的状况，然后才能彻底澄清孝宗何以终得入继的真相。绍兴三十年高宗决定立孝宗为皇子时，曾对执政大臣说：

> **此事出于朕意，非因臣下建明。**（《系年要录》卷一八四，绍兴三十年二月甲子条）

这是一句真心话，因为究竟立谁为皇子，最后的决定权在皇帝，不在外廷。然而在皇室之内，高宗的最后抉择终不能不受左右最有关系的人的影响。此中关键人物有三：第一是张婕妤，她全力支持孝宗，可不待论。第二是宪圣后，她在很长时期内一直都在推动伯玖继位。周密《齐东野语》卷一一"高宗立储"条言：

> 孝宗与恩平郡王璩，同养于宫中。孝宗英睿夙成，秦桧惮之，宪圣后亦主璩。

最后一句话极为重要，代表了南宋以来的传说，可信度甚高。第三则是绍兴十二年从北方归来的显仁太后，即高宗的生母。高宗立孝宗为皇子时又曾对宰相汤思退说：

> 朕久有此意，深惟载籍之传，并后匹嫡，两政耦国，乱之本也。朕岂不知此？第恐显仁皇后意所未欲，故迟迟至今。

从第一句话中可见赵鼎、王庶在绍兴八年的言论对他还是发生了作用；最后一句话则揭破了他何以迟至绍兴三十年才正式建储的谜底。高宗因不愿违背显仁的意愿，所以只有等她死后（绍兴二十九年）始能公开他的决定。显仁为什么"意所未欲"呢？汤思退的对语即是答案，其言曰：

陛下春秋鼎盛，上天鉴临，必生圣子。为此以系人心，不可无也。（均见《系年要录》卷一八四绍兴三十年二月甲子条）

原来显仁始终不肯放弃高宗有生子的希望，所以不愿旁支入继。

以上三人，对孝宗立储有助的只有养母张婕妤，但已先卒于绍兴十二年；其余二人则都是负面因素，孝宗在绍兴十二年以后孤立无援的处境可想而知。显仁太后在原则上反对高宗以帝位传给旁支，未必于孝宗与伯玖之间有所轩轾。但是客观地说，时间的拖延对于伯玖是有利的，因为孝宗年长，又入宫在前，在起步时占了先着。宪圣则后来居上，在张婕妤死后第二年便正式册封为皇后，她的影响力越往后越大。十五年伯玖封王，与孝宗处于完全平等的地位，她的作用是不容低估的。

诚如高宗所言，选定孝宗继位，完全"出于朕意"，朱熹论此事，也说"皆是高宗自主张"。所以我们最后必须追溯高宗对孝宗的认识过程。《系年要录》卷八九绍兴五年五月辛巳条载：

上尝以语（赵）鼎、（张）浚、（孟）庾、（沈）与求曰："此子（按：指孝宗）天资特异，在宫中俨如神人。朕亲自教之，读书性极强记。"

我们必须记住，绍兴五年时伯玖已入宫一年或二年，张婕妤与宪圣的激烈竞争正在展开，双方都全力为自己的养子争取高宗的宠爱。所以"此子天资特异，在宫中俨如神人"云云，必是张氏及其左右刻意渲染，在高宗心中造成此深刻的印象。至于"朕亲自教之，读书性极强记"之说，也大有可疑。《朱子语类》卷一二七《本朝一·孝宗

朝》）曰：

孝宗小年极钝。高宗一日出对廷臣云："夜来不得睡。"或问："何故？"云："看小儿子读书，凡二三百遍，更念不得，甚以为忧。"某人进曰："帝王之学，只要知兴亡治乱，初不在记诵。"上意方稍解。

朱熹所记与上引高宗语直接冲突，其中必有一虚。以我们所知的孝宗童年状况（已见前），他显然属于"刚毅木讷"的一型，与"极钝"相合。然则"性极强记"之说又从何而来？史料不足，我们只能作两个推测。第一，"此子天资特异"云云原出于《时政纪》（见《系年要录》卷八九绍兴五年五月己亥条小注所引），这是官书，疑经事后讳饰。第二，张婕妤或已先对孝宗加以充分的调教，使他可以在高宗而前作上乘的表现。朱熹所记则像是高宗发现真相后的反应。但这种推测目前都无从证实，所以仅足备参考而已。无论如何，朱熹所保存的"小年极钝"的事实则至为重要，使我们确知高宗对孝宗曾公开表示过失望与灰心。而且孝宗之"极钝"与伯玖的"生而聪慧"（见前引《宋史·信王璩传》）恰好是一强烈的对照，高宗长期的犹豫不决必与此有关。

高宗为什么终于选中了孝宗呢？孝宗与伯玖两人的性格不同是决定性的因素。张端义为我们提供了关键性的证据。《贵耳集》卷上云：

孝宗同恩平在潜邸，高庙乃书兰亭序二篇赐二王，依此样各进五百本。孝皇书七百本上之，恩平卒无所进。高庙赐二王宫女各十人。普安问礼之当如何？史浩云："当以庶母礼待之。"高庙问二王待遇之状，言普安加礼，恩平无不昵之者。大计由此

而决。

这无疑是两场有关储位的考试。我们应该记得绍兴二年高宗为了在孝宗与伯浩之间择一人留养时，最后曾有“再仔细观”的一幕，结果是孝宗留而伯浩去。这两场考试正属同一性质，其结果也是孝宗及格而伯玖落第。但这两次考试并非同时之事，写兰亭序五百本当在前，因为这是较早阶段的书法训练；赐宫女则非在两人都已年逾弱冠不可。关于第二事，周密《齐东野语》卷一一“高宗立储”条云：

> 尝各赐宫女十人。史丞相浩时为普安府教授，即为王言，上以试王，当谨奉之，王亦以为然。
>
> 阅数日，果皆召入。恩平十人皆犯之矣，普安者，完璧也。

由于此条提及史浩（1106—1194）为“普安府教授”，我们可约略推定赐宫女的时间。《宋史》卷三九六《史浩传》曰：

> 绍兴十四年登进士第，调绍兴余姚县尉，历温州教授，郡守张九成器之。秩满，除太学正，升国子博士。因转对，言：“普安、恩平二王宜择其一以系天下望。”高宗领之。……除秘书省校书郎兼二王府教授。

观其经历，史浩中进士后少则七年、多则十年始得为二王府教授。又据《宋史·信王传》，伯玖绍兴二十二年服生父丧，年二十三；丧满则在二十四年十一月丁卯（《系年要录》卷一六七）。以宋代“三年之丧”通常为二十七个月计之（见《通鉴长编》卷二〇四治平二年三月壬

午条），他始服丧必在二十二年十月。因此高宗赐宫女或在二十二年八月之前，或在二十四年十一月以后，今不能定。但可断言者，这必是高宗在作决定前的最后一道试题，所以史浩转对也特进“二王宜择其一”之说。

孝宗书兰亭序至七百本之多，又能于所赐宫女“待之以礼”；这一高度自律的表现当是他获得高宗信任的终极原因。张端义说“大计由此而决”，周密也说“上意遂定”，这是很合情理的断案。高宗究竟是在什么时候才下定决心，让孝宗继位呢？有一条宝贵的资料恰好对这个问题提出了解答。吕中《大事记》云：

> （绍兴）三十年立为皇子。上曰：“朕志素定，已九年矣。”（《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条小注所引）

由绍兴三十年上推九年，恰是二十二年，即赐宫女第一个可能的年份。不过我们也不应过于武断，高宗即使已决定了人选，最后仍不妨在绍兴二十五年或稍后来一次“再仔细观”。但“九年”是一个精确的数字，与泛言整数不同，所以高宗这句话必须认真看待。无论他作此重大决定是出于何种具体的考虑，绍兴二十二年（1152）在孝宗个人生命史和南宋皇权史上都具有划时代的意义，则是不容置疑的。从反面看，这句话也清楚地告诉我们：孝宗自绍兴二年入宫，尽管外廷以至社会上都有不少人认为他已具有“准皇子”的身份，事实上他的储位在二十年间始终飘摇不定。而且以当时情势言，高宗内心虽已有此决定，但在显仁太后逝世（绍兴二十九年九月）之前，他仍然不敢有所泄露。所以从孝宗方面说，他在长达三十年的期间都一直处在期待与挫折交替的焦虑状态之中。绍兴十二年张婕妤死后，他在宫中已孤立

无援，绍兴十五年伯玖封王之后，他的地位更岌岌可危，他的一线希望完全系于高宗一人的一念之间。怎样自我塑造以争取高宗的认可，于是便成为他的中心课题。他是靠着坚忍性格、强大意志和深沉精神才克服一切困难的。《系年要录》卷一八四绍兴三十年二月甲子条云：

> 于是普安郡王自育宫中，至是已三十年，而王天资英明，豁达大度，左右未尝见有喜愠之色。趋朝就列，进止皆有常度。骑乘未尝妄视，平居服御俭约，每以经史自适。尝与府僚曰："声色之事，未尝略以经意；至于珠宝瑰异之物，心所不好，亦未尝蓄之。"骑射翰墨皆绝人。上尝谓近臣曰："卿亦见普安乎？近来骨相一变，非常人比也。"

这虽是一段颂赞之词，但仍然涵有事实的内核；他在三十年间"动心忍性"的过程在此已呈现出清晰的轮廓。文末引高宗的话则透露了孝宗自知入选后的精神状态。但是若要进一步挖掘孝宗从长期焦虑到最终人选的深层意义，我们便不能不转入心理分析的领域，因为这已不是一般史学所能单独处理的问题了。

四、认同危机与心理挫折

在上一节，我们厘清了孝宗前半段生命史的基本事实。本节的讨论将涉及两个相关联的部分：首先是在上述事实的基础上分析他的心理发展的过程；其次则是进一步展示他后半生所遭受的心理挫折。惟有如此，我们才能理解他晚年为什么会推出两套表面上完全相反的行

动系列。

如上节所示，在绍兴三十年以前，孝宗和伯玖虽同是高宗的养子，但未来的身份却一直不明。高宗也许仍然将三十岁左右的孝宗和伯玖看作“小孩儿”，正如孝宗后来在光宗四十一岁时还说他“孩儿尚小”一样。无论如何，在绍兴三十年之前，由于名位未定，他们两人都被禁锢在“少年”甚至“童年”的阶段；数学时间虽一息不停，心理时间却已陷于停顿。这便是所谓“心理成长的延展期”（“psychological moratorium”）。一般而言，“心理延展”发生在一个人从“少年”(adolescence) 到“成人”(adulthood) 的两阶段之间，这是人生最关键性的阶段。这时他（或她）必须先总结早年的生活，展望成人后的前景，审量一已的才性，并参考别人（包括父母师友）对他的判断与期待，然后立定中心方向，毕生献身于所择的志业。如果借用诗人的语言，不妨说是“收拾铅华归少作，摒除丝竹入中年”(黄仲则)。人生的漫长征途从此正式开始。“延展期”之所以会出现则是由于种种力量阻止了一个人在心理上从“少年”进入“成人”阶段。被迫逗留在“延展期”的人必然经历着“认同危机”（“identity crisis”），因为他对于“入中年”以后何去何从不能作出决定。当然，认同危机并非人人所必经，程度也因时代、文化、阶级以至个人性格等而异，未可一概而论。就现存史料作观察，则孝宗与伯玖同经历过这一危机，是不成问题的。但他们所经历的是一种极为特殊的认同危机：他们之中最多只能有一个人可以取得立储的机会，如果高宗生子，则两人都将落空，所以他们认同空间是极端狭小的，这是受他们的特殊生活圈子——皇室——决定的。（关于认同的形成与生活圈子，即“subsocieties”的关系，可看 Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York: W.W.Norton, 1968, pp.159－160）但即使如此，他们仍然在

长时期内面临着独特的认同危机的挑战：首先是怎样争取储位，其次则是怎样建立与储位相应的人生理想，以为终身奋斗的目标。这是同一事的两面，并无先后可分，而且离不开精神资源的支持，详见下文。

绍兴三十年"名位始定"时，孝宗年已三十四，伯玖也已三十一，可知两人都经过了心理学家所谓"持久的认同危机"。这是个人生命史上一场最严峻的考试。在危机中的人往往挣扎在破坏力量与建设力量之间，也即是在前进与后退中徘徊；渡过危机则认同有归宿，渡不过则面对虚无，随世浮沉。（Erik H.Erikson，*Young Man Luther*，*A Study in Psychoanalysis and History*，New York：W.W.Norton，1958，pp.98 –100.）他们两人便恰好分别代表了失败与成功的两型。以伯玖而言，他的精神状态清楚地表现在前引关于兰亭序和宫女两个故事上。他不理高宗写兰亭序五百本之命，这是精神散漫，不能"敬事"之证；他尽犯所赐宫女，则是无自制力的表现。史浩当时也是他的老师，伯玖如果向他请散赐宫女一事的用意，他自无知而不言之理。伯玖或由于性格上的弱点，或恃宪圣之宠而漫不在意，或两者兼而有之，终于在这两个测验中都使高宗大为失望。总之，他的表现很近于心理学家所说的"认同分散"。（"identity diffusion"，见 Erikson，*Identity*：*Youth and Crisis*，pp.212 –214.）《宋史》本传说他在孝宗即位后不愿任事，"累章乞闲"。这虽是争位失败后的必然反应，但其远源已见于危机时期。

与伯玖相对照，孝宗在"心理延展期"则调动一切精神资源，积极突破危机，建立最后的认同。前引《系年要录》绍兴三十年条关于他的精神状态的素描，便画出一种"修身以俟之，所以立命也"（《孟子·尽心上》）的态度。他的表现颇使人连想到孟子的名言："故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行

拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”（《告子下》）他的启蒙老师是理学家范冲，他能运用儒家的价值以应付认同危机，是不足为异的。但下面一条材料则更值得注意。志磐《佛祖统纪》卷四七，隆兴元年条云：

上初在王邸，遣内都监至径山问道于杲禅师，答以偈曰：“大根大器大力量，荷担大事不寻常。”后在建邸，遣内知客至山，赐妙喜庵三字及真赞。至是（按：指隆兴元年），悉取向赐，识以御宝。是年八月十日，师示寂，上伤悼不已，赐谥普觉，塔曰宝光。

按：径山宗杲在绍兴十一年为秦桧逐至衡州，二十八年二月才重回径山（均见同书同卷），则孝宗向他问道必在二十八年二月以后。答偈清楚显示，孝宗所问之“道”必与储位有关，故宗杲的答复明确而肯定，以加强他的信心。难怪孝宗建储和即位后一再对宗杲礼敬有加了。志磐所记宗门之事大体可信，且有叶绍翁《径山大慧》一条笔记可资旁证，不过细节略有出入而已。（见《四朝闻见录》甲集）这条证据十分珍贵，使我们知道孝宗不但为身份认同奋斗不懈，直到最后阶段，而且还调动了一切现有的文化资源，包括佛教在内，以增强自己的精神力量。《贵耳集》卷上云：

孝宗幸天竺及灵隐，有辉僧相随。……有观音像手持数珠。问曰：“何用？”曰：“要念观音菩萨。”问：“自念则甚？”曰：“求人不如求己。”……孝宗大喜。

这个故事极富于象征意义，“求人不如求己”恰恰是孝宗在长期认同危机中所建立起来的基本精神。同书同卷又有一则曰：

> 德寿（按：高宗）中兴之后，寿皇（按：孝宗）嗣服之时，庄、老二书未尝不在几格间。

这又是孝宗早年即浸润于道家之证。他后来之所以能写出一篇颇为自负的《三教论》，其渊源当即在此。

以上根据各种资料，我试着重建孝宗自六岁入宫至三十四岁取得储位的全部历程，其目的在于借此窥测他心理成长与变化的曲折。孝宗没有留下任何自传文字，（即使有之也已经过有意识或无意识的筛选，非经分析，不能信从。）我们只能从他的言行中去推寻。而且我们也不能把他个人孤立起来加以观察。他生活在一个最特殊的小圈子之中，因此和他关系最深的人如高宗、张婕妤、宪圣后、伯玖等的相关言行，也必须成为考察的对象。理由很简单：这些人的一言一行对于孝宗心理成长都必然发生或深或浅的影响。但个人的言行，孤立地看，都是所谓“轶事”（anecdote），仅仅集合许多“轶事”却不能构成历史。为了将个别的“轶事”贯穿起来，说明孝宗在这一生命阶段的心理发展，我们不能不诉诸普通的人性，即所谓“人同此心，心同此理”。我在上面虽曾借助于艾理克逊（Erikson）关于心理成长的观察，特别是由童、少年到“成人”的“认同形成”，但所取者仅为大体。艾氏关于个人生命的阶段划分，无论我们是否接受其细节，在中国文化传统中并不陌生。孔子的“十五而志于学，三十而立，四十而不惑……”两千多年来早已深入人心。这虽然只是一个人的特殊经验，但是个人生命可以划分阶段却是很难有争议的。上面所分析的便

是孝宗从“有志”到“立”的一段经过，不过引现代的心理观察以资参证而已。（按：“三十而立”在现代心理学上也有特殊意义，即认同确立与思想定型。见*Young Mon Luther*，p.229）运用心理分析的知识以研究卓然有所“立”的历史人物，艾氏曾作出过开创性的贡献；他分析三十岁的马丁路德和五十岁的甘地都先后在史学界激起了热烈的反响。他这两部个案研究往往与孝宗的心路历程颇有可以“相悦以解”之处。兹举一例以供印证。

1517年马丁·路德（1483—1546）在威登堡城（Wittenberg）的教堂门前贴出“九十五道论旨”，向整个教会挑战，这是惊天动地的宗教改革的正式揭幕。就这一点说，孝宗在中国史上的地位自然远不足以望其项背。但就个人生命说，1517年的路德和绍兴三十年（1160）的孝宗则未尝没有可以互相比观之处。据艾氏研究，路德大约从二十岁左右起便开始追寻自己最后的认同，他最初决定人修道院和研究神学其实都是对父亲的一种反抗，因为父亲希望他学法律，将来成家立业，自己也老年有靠。详情此处毋须涉及，总之，艾氏通过种种资料，分析路德早年复杂的内心冲突，最后断定他经历了一个持久的认同危机，人修道院和习神学即是他的“心理延展期”。正因为他经过了十几年的精神挣扎，所以1517年举起反抗教廷的大纛成为他个人生命史上划阶段的最大事件。艾理克逊指出：这件事标志着路德的正式认同（“official identity”）的发端，由这一时刻起，他的个体生命忽然变成了历史人物的传记，在很多方面他的人生便一一重新开始了。（见*Young Man Luther*，p.54）

艾氏关于路德的这一论断几乎可一字不易地移用到绍兴三十年的孝宗身上，虽然他们的生命的具体内涵截然不同。孝宗取得了“皇子”的“正式身份”，他的个人生命也进入了一个崭新的阶段，这才有

以后二十七年的皇权在握。否则他也和伯浩、伯玖一样，在历史上不过是若有若无的个体生命之一而已。绍兴三十年孝宗三十四岁（依中国算法），1517年路德也是三十四岁（依西方算法），这虽然只是巧合，但却指向一个重要的事实，即两人同经历了“持久的认同危机”。从生命阶段或“周期”（“life cycle”）的观点说，这一巧合还是有意义的。最后，让我从另一角度试测立储一事在孝宗心理上所激起的波动。高宗在立储前说孝宗“近来骨相一变，非常人比”，宪圣也说他“天日之表”，从心理学观点说，此二语也不应闲闲放过。后一句话尚可视为久已流行的套语（按：这是记录者的语言，宪后原语已不可知），但前一句话则表达了高宗的实际观察，必与口语相近。他大概在孝宗最近的形貌上察觉到某些微妙的变化，异于常人。“骨相”信仰早起于先秦，后世流传不绝，南北宋之际士大夫之中也不乏信徒，比高宗年长十岁的张浚便是其一（见洪迈《夷坚志》乙志卷一二《大散关老人》条）。所以高宗很可能掌握了有关此道的基本知识。他在孝宗形貌上发现了变化可以实有其事，但不必从“相法”上去求解释，因为这在心理分析上也有根据。弗洛伊德的女儿安娜（Anna Freud）传父之学，她曾提出一个观察，小孩子在感到被爱时便变得更好看。这句话引起了心理学家的推测，一般的看法是：人有某种心灵能力（psychic energy），一旦发挥作用，可以改变其整体外貌和提高其生活的弦调。至于此能力究是基本生命冲力（如“Libido”）还是别的力量，则无法断定。（见 Eric H. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York: W.W. Norton, 1964, p.162）其实孟子也早已有类似的观察，即所谓“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”。（《孟子·尽心上》）他恰好是把“君子”的形貌变化归之于一种更高级的心灵力量。无论此心力的性质如何，孝

宗"近来骨相一变"都可以因此得到另一种理解。我们有理由相信，孝宗大约在一两年前已判断自己能够得到储位，他的最后认同不但在主观上完成了，而且客观上也即将实现。由于这是他个人生命中的第一件大事，他的生命潜力在极端振奋中充分发挥了出来，以致在形貌上也起了显著的变化。所以高宗这一句短短的证词无意中折射出孝宗立储前后的心理状态；绍兴三十年确是孝宗一生的分水岭，从此年起他的真正认同已经确立——也可以说是他的"三十而立"，以后便是怎样为他所认同的"志业"而努力了。

在进入孝宗心路历程的下半段之前，我首先必须澄清他的最后认同的涵义。上面讨论孝宗从追求自己的认同到发展完成，都和立储一事连在一起，这可以引起严重的误解。心理分析学中有关"认同"（"identity"）概念的讨论太复杂了，此处毋须深涉。仅就心理史学而言，一个人的最后认同大致是指他已找到了自己愿意终身奉献的志业，颠沛必于是，造次必于是，如路德之于宗教改革、甘地之于印度解放、威廉·詹姆士（Willam James）之于心理学与哲学。孝宗的认同也属于同一性质。所以他的认同不可简单理解为认同于储位或帝位。储位或帝位大致可以看做一种身份或资格（"identification"），虽然为他的最后认同提供了客观的条件，但这两者之间不能划等号。（关于这二者之间的关系，可参考 Enkson，*Identity：Youth and Crisis*，pp. 158－161）中国史上确有不少人似乎只是为了获得至高无上的皇权而争帝位，更无超越于皇权以上的抱负；孝宗却不应划入这一范畴之内。从他的心路历程所透露的线索，加上朱熹、张栻、陆九渊等人对他的评价（见第八章之末），和禅宗大师宗杲对他的期许（见上引《佛祖统纪》），我们不能不承认他是具有相当精神深度的人。他生在"靖康之耻"的后一年，成长于"二帝蒙尘"的氛围之中，更亲见高宗"称

臣”的屈辱，我们不难想像，他大概很早便激发了“复仇”、“攘夷”的悲愿。（按：绍兴初胡安国为侍读，“专讲春秋”，见《宋史》卷四三五《儒林五》本传；他的《春秋传》便特别发挥“报仇”、“攘夷”的观念。见牟润孙《两宋春秋学之主流》第七节，收在《注史斋丛稿》，香港，新亚研究所，1959，页155—158）这是他一生念念不忘“恢复”的渊源所在，我们要想确切地掌握住他的最后认同，必当于此求之。

“言为心声”，所以西方史学家研究历史人物的潜意识活动往往取材于其人的作品。但是对于孝宗，我们却无法做到这一点，因为他的文字几乎都没有流传下来。我偶然在张端义《贵耳集》中发现了他的一诗一赋，虽仅断简残章，却恰好可以加深我们对于他的最后认同的了解。《贵耳集》卷上云：

> 寿皇未尝忘中兴之图，有《新秋雨霁》诗云：“平生雄武心，览镜朱颜在。岂惜常忧勤，规恢须广大。”曾作《春赋》，有曰：“予将观登台之熙熙，包八荒以为家。穆然若东风之振槁，洒然若膏雨之萌芽。”“生生之德，无时不佳，又何羡乎炫目之芳华。”示徐本中，命其校订。曾觌因谮徐云：“上《春赋》，本中在外言，曾为润色。”寿皇颇不悦。

诗与赋初稿都出自孝宗亲笔，断无可疑。据曾觌本传（《宋史》卷四七〇），徐本中为觌所进；觌则潜邸从龙之人，但乾道三年（1167）二月已外遣（《宋史·孝宗纪二》）。可知诗与赋必作于孝宗即位（1162）二三年之内，年尚未及四十，与“览镜朱颜在”句相合。这是他的述志之作，所谓“诗言志”是已。“规恢须广大”、“包八荒以

为家”等句将他多年来的抱负和盘托出，“平生”两字则说明所志已久，当推至立储之前。上面关于他在“持久的认同危机”期间心理发展的推测，在此一诗一赋中得到了直接印证。“平生雄武心”、“岂惜常忧勤”两句不但与立太子前“骑射绝人”之说相符（上引《系年要录》绍兴三十年条），而且还有其他记载可证。《桯史》卷二《隆兴按鞠》条云：

> 隆兴初，孝宗锐志复古，戒燕安之鸩，射御鞍马，以习劳事，仿陶侃运甓之意。时召诸将击鞠殿中，虽风雨亦张油帘，布沙除地。群臣以宗庙之重，不宜乘危，交章进谏，弗听。一日，上亲按鞠，折旋稍久，马不胜勚，逸入庑间，檐甚低，触于楣。俠陛惊呼失色，亟奔凑，马已驰而过。上手拥楣，垂立，扶而下，神彩不动，顾指马所往，使逐之。

南宋储帝，只有孝宗一人特重“击鞠”，可见确与“平生雄武心”有关，未可纯以“戏”视之。（参看刘子健《宋代文化变迁之一——马球》，收在《两宋史研究汇编》，特别是页299—301关于孝宗一节）上引故事发生在初即位时，更足以助证《新秋雨霁诗》的写作时间。《鹤林玉露》甲编卷一“铁拄杖”条云：

> 寿皇在宫中，常携一漆拄杖，宦官宫妾莫得睨视。尝游后苑，偶忘携焉，特命小黄门取之。二人竭力曳以来，盖精铁也。上方有意中原，故阴自习劳苦如此。

这则故事可能稍有夸张，但决非向壁虚造。最后一例则是千真万确的

事实。《朱子语类》卷一二七《本朝一 · 孝宗朝》记朱熹语曰：

> 孝宗是甚次第英武！刘共甫（珙，1122—1178）奏事便殿，尝见一马在殿廷间，不动，疑之。一日问王公明，公明曰："此刻木为之者。上万几之暇，即御之以习据鞍骑射故也。"

按：刘珙乾道三年（1167）十一月同知枢密院事，次年七月兼参知政事，但同年即罢去。（见朱熹《刘公神道碑》，《文集》卷八八）可知珙"奏事便殿"当在乾道四年，孝宗已四十二。此事熹必亲闻之于珙，非传闻之比。前引《系年要录》，孝宗绍兴三十年为皇子时已"骑射翰墨皆绝人"，则他为了"恢复"曾作过长期的准备。综合各方面史料，他的最后认同是"恢复"，断然无疑。

孝宗与马丁路德虽然同样经历过持久的认同危机，但两人后半段的命运却完全不同。路德三十四岁正式认同于教会革新后，从此勇往直前，百折不回，终于在欧洲开创了一个崭新的时代。孝宗虽也在三十四岁建储，三十六岁受禅，因而取得了认同"恢复"的正式身份，但他此后二十多年高踞帝位，竟始终不能推动"恢复"的大业。纯从心理方面看，他们两人之间的不同命运可以这样理解：路德早年不服从父亲，中年不服从教皇，但他前后一贯，都以服从上帝的召唤自解，这是他克服内心冲突的取径。在儒家"孝"的文化笼罩之下，孝宗则无此方便。因此他早年必须压住一切内心的冲动，依照父皇的需要来塑造自己，中年以后则不得不抑制"恢复"的冲动，以求毋违太上皇的意志。至少在实践中，我们无法想像他可以援引"天"或"天理"与高宗抗争而依然心安理得。

关于孝宗的"恢复"志业受阻于高宗，上篇第七章已发其端。下

面我要选出几条最有代表性的资料，对内禅后的父子关系作一较全面的考察，以结束孝宗的心路历程。《宋史·孝宗纪三》“赞曰”：

> 即位之初，锐志恢复，符离邂逅失利，重违高宗之命，不轻出师，又值金世宗之立，金国平治，无衅可乘。（按：金世宗即当时号称“小尧舜”者，见《朱子语类》卷一三三《本朝七·夷狄》）……天厌南北之兵，欲休民生，故帝用兵之意弗遂而终焉。然自古人君起自外藩，入继大统，而能尽宫廷之孝，未有若帝；其间父子怡愉，同享高寿，亦无有及之者。终丧三年，又能却群臣之请而力行之。宋之庙号，若仁宗之为“仁”，孝宗之为“孝”，其无愧焉，其无愧焉！

史臣赞语，大体都有事实的根据，但所反映的只是《红楼梦》中“风月宝鉴”的正面。现在让我们看看反面和侧面。《鹤林玉露》丙编卷四“中兴讲和”条曰：

> 绍兴辛巳（三十一年，1161），金主亮南侵，高宗下诏亲征。（中略）次年壬午内禅，孝宗即位，锐意规恢，起张魏公（浚）督师。南轩（按：张栻）以内机入奏，引见德寿宫（按：高宗退位后所居）。（中略）上（按：高宗）曰：“只是说与卿父，今日国家须更量度民力国力，早收拾取。闻契丹与金相攻，若契丹事成，他日自可收卞庄子刺虎之功。若金未有乱，且务恤民治军，待时而动可也。”高宗惩于变故，意不欲战，且闻金人议欲尊我为兄，故颇喜之。孝宗初年，规恢之志甚锐，而卒不得逞者，非特当时谋臣猛将凋丧略尽，财屈兵弱，未可展布，亦以德寿圣志主于安

静，不思（或作“忍”）违也。

此条记载之最可注意者，孝宗虽已即位，而和战大计仍决于退居德寿宫的太上皇。朱熹记孝宗对符离之败的反应说：

上初恢复之志甚锐，及符离之败，上方大恸，曰：“将谓番人易杀。”遂用汤思退。再和之后，又败盟。（《语类》卷一二七《本朝一·孝宗》）

“大恸”必是痛哭流涕。他深明高宗意向，故将“恢复”之意完全寄托在张浚此战之上，符离一败，他的壮志成空，这是“大恸”的真正原因。他的政治生命与“恢复”已合而为一，但高宗所认同的则是“和”与“安静”，这构成了孝宗无可奈何的宿命。《四朝闻见录》乙集“孝宗恢复”条曰：

上每侍光尧，必力陈恢复大计以取旨。光尧至曰：“大哥，俟老者百岁后，尔却议之。”上自此不复敢言。

《西湖游览志余》也说：

光尧既与子，孝宗敬爱日隆，每问安北宫，间及治道。时孝宗锐意大功，新进逢迎，务为可喜。淳熙中，上益明习国事，老成向用矣。一日，朝德寿，谓之曰：“天下事，不必乘快，要在坚忍，终于有成。”上再拜，大书揭于选德殿。比岁贡士……独有一卷，首曰：“天下未尝有难成之事，人主不可无坚忍之心。”

上览而是之，遂为第一。（卷二《帝王都会》）

这次谈话发生在淳熙中，也许是父子之间关于“恢复”问题的最后默契。这是淳熙八年孝宗除王淮为相的心理背景，已见第七章。但孝宗大书太上皇告诫之语于殿中，所重者仅在末二句，观其所特擢之试卷可知。此时他已年过五十，“恢复”之志曾未一日去怀，然而却不能不强自压抑。所以“坚忍”两字成为他终身信奉的座右铭。几年后太上皇逝世，他立即布置大规模的更改，在此已露端倪。

前引《宋史·赞》特别颂扬孝宗“能尽宫廷之孝”、“父子怡愉”。但这不过是表象，实际上紧张与冲突在日常接触中也屡见不鲜。《贵耳集》卷下云：

寿皇过南内，德寿问近日台臣有甚章疏。寿皇奏云：“台臣论知阁郑藻。”德寿云：“说甚事？不是说他娶嫂？”寿皇奏云：“正说此事。”德寿云：“不看执柯者面？”寿皇问执柯者谁，德寿云：“朕也。”寿皇惊灼而退。台臣即时去国。

稍加思索，便可见这个故事的背景很不简单。首先，郑藻也和曾觌、龙大渊、甘昇等人一样，是高宗特别安排在孝宗身边的。郑藻“娶嫂”由高宗作伐，而孝宗竟毫无所知，则其人与太上皇关系之亲密，不问可知。其次，高宗对朝廷上的一举一动随时在密切注视中。台臣论劾之事，他或直接得之于藻，或另有其他管道，总之他是明知故问。最后，孝宗对太上皇的性格和作风早已习之有素，因此他只好将事实真相和盘托出，不敢稍有隐瞒。父子之间互用心机如此，“怡愉”云乎哉！《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载另一次父子之间的误会，则

相当严重：

> 德寿生日，每岁进奉有常数；一日，忽减数项，德寿大怒。孝宗皇惧，召宰相虞允文语之。允文曰："臣请见而解之。"孝宗曰："朕立待卿回奏。"允文到宫上谒，德寿盛气。顷之，曰："朕老而不死，为人所厌。"允文曰："皇帝圣孝，本不欲如此，罪在小臣。谓陛下圣寿无疆，生民膏血有限，减生民有限之膏血，益陛下无疆之圣寿。"德寿大喜，酌以御酝一杯，因以金酒器赐之。允文回奏孝宗，孝宗亦大喜，酌酒赐金如德寿云。

虞允文为首相在乾道六至八年（1170—1172）之间，则此事发生的时间约可推定。但这个故事的重要性在于它所反映的高宗心理。高宗绝不是计较进奉的多寡，而是从"忽减数项"这件事上发生了深刻的疑心：是不是孝宗在位十年，自觉羽翼已成，因而开始改变"遵奉上太德意"的最初誓约了呢？他借端发作一方面在探测孝宗和外廷的动向，另一方面则在以雷霆万钧之力防患于将然未然之际。所以他既对孝宗"大怒"于前，又对虞允文"盛气"于后。他之所以转怒为喜，则是因为发现自己的余威犹在，足以镇慑儿子皇帝与宰相，使两人不胜其惶恐。以他的丰富政治经验，岂能轻易为允文的巧妙词令所动？如仅从字面去理解上引记事便不免把高宗看得太浅了。

最后我还要再引一条轶闻，与上文相阐证。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载：

> 高宗既居德寿，时到灵隐冷泉亭闲坐。有一行者，奉汤茗甚谨。德寿语之曰："朕观汝意度，非行者也，本何等人？"其人拜

> 且泣曰："臣本某郡守，得罪监司，诬劾赃，废为庶人。贫无以糊口，来从师舅觅粥延残喘。"德寿恻然曰："当为皇帝言之。"数日后再往，则其人尚在，问之，则云："未也。"明日，孝宗恭请太上帝后幸聚景园；德寿不笑不言，孝宗再奏，亦不答。太后曰："孩儿好招老夫妇，何为怒耶？"德寿默然良久，乃曰："朕老矣，人不听我言。"孝宗益骇，复从太后请其事。德寿乃曰："如某人者，朕已言之而不效，使朕愧见其人。"孝宗曰："昨承圣训，次日即以请宰相，宰相谓赃污狼藉，免死已幸，难以复用。然此小事，来日决了，今日且开怀一醉可也。"德寿始笑而言。明日，孝宗再谕宰相，宰相犹执前说。孝宗曰："昨日太上圣怒，朕几无地缝可入，纵大逆谋反，也须放他。"遂尽复原官，予大郡。后数日，德寿再往，其人曰："臣已得恩命，专待陛下之来。"谢恩而去。

这个故事的真实性无法断定，但仍不失为有用的材料，因为它至少代表了南宋人关于高、孝父子关系的一般认识。故事中高宗"朕老矣，人不听我言"一语与上一则"朕老而不死，为人所厌"口吻完全相合，虽是激愤之言，却也透露了他晚年的心结。"太上圣怒，朕几无地缝可入"这句话则更写尽了孝宗不敢稍逆太上意向的窘况。

从以上所选出的例证中，我们清楚地看到：高宗自绍兴三十二年（1162）退位到淳熙十四年（1187）逝世，二十四年间始终在幕后暗握皇权不放手。只要孝宗的意志和他的意志之间发生些微不同，前者便非彻底屈服不可。他为孔子关于老年人的心理观察提供了一个最典型的例案，即所谓"及其老也，血气既衰，戒之在得"。（《论语 · 季氏篇》）由于他是南宋王朝的创建者，这个"得"字便体现在对于政治权

力的无限依恋；他可以让出皇位，但绝不肯放弃皇权。清代的乾隆也是如此。据《朝鲜实录》，朝鲜使臣李秉模嘉庆元年（1796）正月十九日曾诣圆明园朝见太上皇乾隆，他在回国报告中写道：

> 太上皇帝使阁老和珅宣旨曰："朕虽然归政，大事还是我办。你们回国，问国王平安。道路辽远，不必差人来谢恩。"

李秉模又报告新皇帝嘉庆的情况说：

> 状貌和平洒落，终日宴戏，初不游目。侍坐太上皇，上皇喜则亦喜，笑则亦笑，于此亦有可知者矣。（引自孟森《清高宗内禅事证闻》，收在《明清史论著集刊续编》，北京：中华书局，1986年，页350）

这和高宗与孝宗之间的关系岂不几乎如出一辙吗？当然，以清代而论，更适切的类比也许是慈禧与光绪，但限于篇幅，这里便不再旁涉了。乾隆之事因适有外国使臣的第一手报告，既简洁又生动，故引之以供参证。

从心理角度全面地追溯了孝宗与高宗之间的复杂关系之后，前者对于后者的爱恨交替（"ambivalence"）已无所遁形。但孝宗"大恩难报"的感激之情并不能消解他的憎恨之情，最多只能不让它在显意识层次露面而已。憎恨的根源则深藏在他的"意我"（"ego"）之中，因为这个"意我"所遭到的长期挫折无不来自高宗。然而我们能不能找到孝宗对太上皇憎恨的证据呢？直接而明白的证据虽不存在，隐蔽的线索则未尝不可推寻。首先我必须指出，高宗"朕老而不死，为人所厌"一语不但点出了憎恨的可能性，而且已浮现到意识层面

了。但这毕竟是高宗一方面的疑心，不能因此即对孝宗为诛心之论。下面所引两条资料则大可玩味。徐经孙（1192—1273）《劾董宋臣又疏》有云：

> 昔孝宗皇帝，（中略）曾觌再还，又复窃弄。孝宗觉之，谓左右曰："为家老子误我不少。"（《矩山存稿》卷一）

按：曾觌死在淳熙七年（1180），高宗尚在世。但"家老子"三字必指高宗无疑。《宋史》觌本传（卷四七〇）改此句为"曾觌误我不少"，若非有意讳饰，即是误解文义。淳熙十五年朱熹向孝宗面陈宦官甘昪"挟势为奸"，孝宗说："高宗以其有才，荐过来。"（《语类》卷一〇七《内任·孝宗朝》）曾觌亦然。绍兴三十年孝宗立储时，他即入潜邸为内知客（见本传），其为高宗所特别安插的亲信，尚复何疑。孝宗"家老子"语正是心理分析家所谓"失言"（"slip"），盖冲动之下，言辞失检，遂留下此极可贵的心理史料。他在潜意识中对太上皇颇多怨恨，即此可见。另一事则发生在高宗死后。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载：

> 淳熙己酉（十六年，1189），孝宗退居重华宫，有净室，终日宴坐其间，几上惟书籍一部，及笔砚楮墨而已。近珰尝奏："高宗留下宝器图画，陛下盍时取观？"寿皇云："先帝中兴，功德盛大，故宜享此，朕岂敢自比先帝？"皆鐍闭不用。

我们既知孝宗潜意识中深藏着对高宗的敌意与积愤，这一则记载又成为重要的心理史料了。他不愿"睹物思人"，与高宗生前的世界再发生

接触，这一抗拒心理才是他将高宗遗物全部锁闭起来的真正原因。“先帝功德盛大”云云不过是在显意识层面顺手拈来的理由而已。

五、孝宗“末年之政”的心理向度

以上两节已将孝宗的心路历程，特别是他和高宗之间的复杂的心理关系，交代清楚了。现在我们必须正式讨论孝宗晚年两个相反的行动系列的心理关系。他在为大更改面进行的政治部署中为什么特别与理学集团结成联盟（见第十章）？这一密切相关的问题也应有一个心理方面的说明，才能使个人心理与群体心理贯通起来。本节即以这些心理向度（psychological dimensions）为主要的探究对象。

以儒家“三年无改于父之道”的原则衡之，孝宗晚年的大更改显然已严重违反了“孝道”。但是另一方面，他的三部曲却完全符合儒家的礼制：“三年之丧”等于殷高宗的“谅阴”，“太子参决”与内禅则表示他在守丧期间从局部不问政转为全部退出。因此就外在的表现说，他不但完全遵守了“三年无改于父之道”的戒律，而且“居丧尽礼”只有过之，而无不及。那么这两套同时并进的行动系统，一暗一明、一反一正，究竟是处于何种关系呢？我的答案是两者似相反而实相成，都统一在孝宗的心理需要之下。更改构想和政治部署自然是有意识的活动，但背后的动力则是久已深藏在孝宗潜意识中的心理认同，这时因“意我”（ego）初获自由，此动力也破堤而出，大有沛然莫之能御之势。三部曲的设计与实行当然也属于有意识的活动，不过稍加审视，即可见策动三部曲的力量则来自孝宗的潜意识。在显意识层面，三部曲起于为“报恩”而尽“孝”，这一点孝宗自己已说得很清楚，毋须再

论。然则又是何种潜意识在暗中推动孝宗的三部曲呢？我们只能从他的特别突出的言行中试作一些推测，证实则是不可能的。在本章开始时，我们看到孝宗居丧守礼的特别严格，已达到了自毁健康的地步。这种现象很符合弗洛伊德在《哀死与忧郁症》一文中关于“自责”、“自毁”的论述。但该文所提出的基本解释虽有治疗经验上的依据，却与孝宗的案例不尽适切。心理分析有其为文化所囿（culture-bound）的一面，因此我们不能不根据具体情况，另作试探。

从他的自责、自毁的表现来看，我们似可断定孝宗对于太上皇恐不免“内有惭德”。但中国人所谓“惭德”都已浮现在意识层面，因此并不精确。用心理分析家的名词说，这是“未觉识的罪感”。（“unconscious sense of guilt”。可看 Peter Gay，*Freud: A Life of Our Time*，pp.414－415。）此“罪感”又从何而起呢？这里便不由得我们不想到高宗“朕老而不死，为人所厌”那句话了。孝宗的“意我”一生受制于高宗，内禅后尤然。“为家老子误我不少”这句“失言”至少透露出“家老子”在他潜意识中的确构成了一大障碍。弗洛伊德在《哀死与忧郁症》中提出了一个值得注意的论点。他认为所爱死亡为生哀者爱恨交替的情感冲突提供了公开露面的绝好机会。极端自责表示生哀者自以为应对所爱之死负责，因为自己在潜意识中曾盼其死。（见 Freud，“*Mourning and Melancholia*” pp.250－251）这一说法若与他在《释梦》中论父子关系一节合读，则意义更为显豁。弗氏从神话与传统中观察到父权在古代家庭太大，以致造成父子关系的紧张。父权越是漫无限止，作为继承者的儿子便越和父亲处于敌对的地位，也越迫不及待地盼望父死取而代之。他更引治疗经验加以印证，说道：

> 甚至在今天中产阶级的家庭，父亲一般都倾向于不让儿子独立，也不给他们以获取独立的必要手段。这样一来，敌意的种子便萌芽滋长，成为父子关系的内在要素。医生往往都注意到：父亲死后，儿子的哀伤并不能压制他终于得到了自由的满足感。(*The Interpretation of Dreams*, New York: Avon Books, 1965, p.290)

此处论父子关系不与最著名的“弑父娶母情结”（“Oedipus complex”）相牵混，对于孝宗与高宗的关系而言，反而更具参照价值。（按：他的两大弟子 Alfred Adler 和 Carl Jung 都在这个问题上和他先后破裂，是值得注意的。参看 Ronald W. Clark, *Freud: The Man and the Cause*, New York: Random House, 1980, pp.307 and 322）孝宗在潜意识中曾闪过“老而不死”的念头，虽不能坐实，却是可以想像的。他居丧“百日后尚食素膳，毁瘠特甚”；在发现素馔中杂有鸡汁之后，竟大发雷霆之怒。这一极不寻常的自责只有通过“未觉识的罪感”，才能得到一种最近情理的解释。这里我们必须将文化因素考虑在内。孝宗生长在儒家孝的文化最浓厚的时代；他本人便是这一文化的最成功的产品，因此才能在即位后二十多年中与高宗始终维持着“父子怡愉”的表面关系。不用说，“孝”在他的“超我”（“superego”）或“良心”（“conscience”）中占据了极为中心的地位。“未觉识的罪感”是“超我”的化身；以孝宗的文化背景而论，他的潜意识中任何违反“孝”的活动必然都受到最严密的监视。“老而不死，为人所厌”既可出于高宗之口，则也未必不能存在于孝宗的潜意识之中，他居丧而“毁瘠特甚”，其深层的心理涵义正宜于此求之。传统时代父丧讣闻中的套语：“不孝罪孽深重，不自殒灭，祸延显考”云云，对于居丧的孝

宗而言，也许反而有某种心理上的真实性，不过这“罪孽”两字必须理解为“未觉识的罪感”而已。（按：上引丧家套语即定型于南宋，见周辉《清波杂志》卷一〇“祸延过客”条，刘永翔《校注》本注一，页458—459）

但是孝宗行“三年之丧”并非“未觉识的罪感”一端可尽。以弗洛伊德的“心理多因说”（即所谓“overdetermination”）衡之，“三年之丧”对他还发挥了其他的心理功能。兹就史料中所透显的线索再提出两点观察。第一，他坚持行“三年之丧”其实是对高宗的一种批评与反抗，而出之以隐蔽的方式。这件事必须从高宗绍兴七年（1137）服徽宗之丧说起。徽宗死在绍兴五年四月甲子，但死讯于七年正月丁亥始传至临安。《系年要录》卷一〇九绍兴七年二月癸巳朔云：

> 百官七上表，请遵易月之制（按：即以日易月，二十七日丧毕）。诏外朝勉从所请。其三年之丧，人子所以自尽者，朕悉于宫中行之。

但此事在当时曾引起理学家胡寅（1098—1156）的严重抗议。他在同年上《请行三年丧劄子》，兹节其中有关部分，以便与本章第一节所引周密《孝宗行三年丧》一条比读。胡寅说：

> 臣闻三年之丧，自天子至于庶人，一也。……由尧、舜逮汉初，其道不变。……及汉孝文自执谦德，用日易月，至今行之。子以便身忘其亲，臣以便身忘其君，心知其非而不肯改。以臣观之，孝文固有罪矣。……伏观十二月二十五日圣旨，沿国朝故典，以日易月，臣窃以为非矣。自常礼言之，犹须大行有遗

诏，然后遵承也。今大行诏旨不闻，而陛下降旨行之，是以日易月出陛下意也。……情动于中，必形于外，苴麻之服，其可二十七日而遂释乎？……晋武帝为文帝服丧，虽从权除服，而犹素冠蔬食，如居丧中者。羊祜欲请帝遂服三年，裴秀、傅元（按：即"玄"）难于复古，且以君服不除，而臣下除之，是有父子而无君臣也，其议遂止。……然武帝至孝感慕，遂以蔬素终三年。故司马光曰："汉文师心不学，变古坏礼，后世帝王不能笃于哀戚之情，而群臣谄谀，莫肯厘正。晋武以天性矫而行之，可谓不世之贤君；而裴、傅庸臣，习常玩故，不能将顺其美，惜哉！"（《斐然集》卷一一）

试以此《劄》与周密之文互校，论证与史事大端吻合。孝宗论晋武帝事及司马光的讥评与胡寅全相一致，都本之《资治通鉴》。（卷七九《晋纪一》泰始二年"文帝之丧"条）考周必大《思陵录上》（《文忠集》卷一七二），高宗死后必大多次与孝宗讨论及绍兴七年的丧礼旧典（见淳熙十四年十月丁丑、戊寅及辛巳诸条），所以孝宗熟悉这一段掌故，是不成问题的。《宋史》卷二八《高宗纪五》绍兴七年二月癸巳条载：

徽猷阁待制、知严州胡寅请服丧三年，衣墨临戎，以化天下。

可知胡寅此劄当时极受重视，并已进入官方记录中；孝宗必曾寓目及之，殆可断言。他居丧坚持衣布食素或即受此劄所引晋武帝先例的影响。从他和沈清臣畅论丧礼的情形推测，他在"三年之丧"的问题上显然已接受了理学家的观点，与高宗适相背反。他说："朕正欲救千余载之弊。"这一批评首先便包括了最近实行短丧的高宗在内。从心理分

析的角度看，这是他长期以来对高宗所累积的不满，找到了一个宣泄的缺口。他在父死后立即“改父之道”，可谓“不孝”，但这个“不孝”却是为了更善于“尽孝”。所以“三年之丧”恰好为他提供了一个可以公开反抗高宗而又不露反抗痕迹的机会。他“小年极钝”，高宗教他读书便吃足了苦，后来也对他一直没有多大信心，以致“立储”事总是犹豫不决。内禅以后还是对他不放心，大事仍然抓在自己的手上。这些情况我们在上节已交代清楚了。在理性的层面，孝宗自然不能不接受父皇的无上权威，甚至还感激他的训诫和关切，但在潜意识中，反抗情绪的滋长则是不可避免的。孝宗对于高宗既“爱之深”也“恨之切”的情感冲突（即“ambivalence”）在“三年之丧”这一具体问题上呈现得非常清楚：“三年之丧”确然表达了他所说的“大恩难报，情所不忍”一番心理；这是显意识层面之事，绝不可视为虚伪。但是为了强调自己所行“三年之丧”合乎“古礼”，而发出“朕正欲救千余载之弊”的责言，他实已站在胡寅一边，批评绍兴七年高宗行短丧之失了。这则出于潜意识的作祟。正如弗洛伊德所说，儿子长大了，父亲原有的伟大形象便开始改变；儿子对他会越来越不满，从而学着去批评他并重新估定他在社会上的位置了。批评犹如露出水面冰山一角，指示我们下面还藏有因怨恨而积起的巨大反抗力。在孝的文化之下，儿子的批评或“失言”（“slip”）已是非同小可，更何况出自皇帝之口！但孝宗毕竟生长在传统稳定的时代，他的反抗绝不能与现代决裂性的叛逆同日而语。在表面上，他仍然承继父业，先意承志，几乎无懈可击，因此才获得了“孝”的谥号。心理史学并不否认“父慈子孝”可以是客观的历史事实，更不视此为假象而蓄意加以摧毁。不过它要更进一步，探测“父慈子孝”的下层是不是也存在着压抑与反抗。父子之间的冲突往往标志着世代之间的争持（“generational

strife”），因而构成了历史的一种动力。（关于此点，可看 Bruce Mazlish，“The Mills：Father and Son”，in Robert Jay Lifton，ed.，*Explorations in Psychohistory*，New York：Simon and Schuster，1974，pp.136—148，上引弗洛伊德论父子关系语，见此文页 137）如本节所示，从绍兴二年（1132）到淳熙十四年（1187），孝宗一直生活在高宗的巨大身影之下，他的心理发展的道路充满着崎岖和曲折。在这一漫长的心路历程中，他承受了数不尽的委屈，因而也累积了强劲的抗力；这股抗力在高宗死后破堤而出，终于激起了政海的波澜。这是下面我们要涉及的最后一个论点。

第二，高宗死后第六日，孝宗与周必大讨论“三年之丧”的历史先例，最后他断然说道：

> 自我作古，何害！（《思陵录上》淳熙十四年十月辛巳条）

这句斩钉截铁的话充分反映了他此时的心理状态。这是一个刚刚获得自主（autonomy）的人迫不及待地要实现他自己的抱负与理想。“自我作古”即是从自己开始，既不必遵“古之道”，更不必守“父之道”。在这个意义上，“三年之丧”可以看做是他的独立宣言的第一章。事实上，“太子参决”也是他的“自我作古”，因此才引出杨万里的反复苦谏。如果进一步把“三年之丧”、“太子参决”、“内禅”看做一整套行动系统，那么三部曲和他的另一套行动系统——改革构想与政治部署——之间的心理关联便更容易理解了。三部曲是他的“意我”（“ego”）在客观现实已变（即高宗已死）的情况下对生活取向重作调整与统合的一套活动，其表面的意义似是“三年无改于父之道”，其深层的心理意义却是“自我作古”。所以这两套同时并进的行动系统相反相成，似

矛盾而实统一。

现在我们必须处理孝宗晚年更改构想与政治部署的问题。吕祖谦《淳熙四年（1177）轮对劄子》二首之一曰：

> 臣窃惟皇帝陛下临御以来，惟绍复大业是志，惟计安寓内是图。前代帝王，聪明勤俭，仅得陛下万分之一者，莫不随世而就功业。未有如陛下汲汲望治，十有六年而焦劳未解者也。（《东莱集》卷三）

这绝不是一般恭维皇帝的套语，因为句句都说中了孝宗的心事。孝宗以“恢复”为毕生志业，这自不在话下；“功业”也是他平时对臣下发感慨的用语。《宋史》卷三八三《虞允文传》载：

> 上尝谓允文曰：“丙午（按：即靖康）之耻，当与丞相共雪之。”（按：此语可与上节论《春秋》“复仇”之义相印证。）又曰：“朕惟功业不如唐太宗，富庶不如汉文景。”故允文许上以恢复。

虞允文独相起乾道六年五月，迄八年二月（1170—1172），上引对话必在此期间。杨万里《王公（淮）神道碑》云：

> 上尝论唐太宗之功业，因叹大功之未就。公以先德后功为规。（《诚斋集》卷一二〇）

据楼钥《王公（淮）行状》，事在淳熙三年（1176）王淮除同知枢密院后不久，文字亦有异同。《行状》云：

上言："朕……所少者，则是功业未成。"公奏："功业虽中主可成，齐家、治国非上圣莫能及。"上曰："然。德行为本，功业次之。"（《攻媿集》卷八七）

所记稍详，但又略去唐太宗之名，故必须与《神道碑》互校。孝宗一向奉唐太宗为楷模，《宋史》卷三八八《陈良祐传》曰：

上锐意图治，以唐太宗自比，良祐言："太宗《政要》愿赐省览，择善而从，知非而戒，使臣为良臣，勿为忠臣。"上曰："卿亦当以魏征自勉。"

他提到"功业"必联想及于唐太宗，分析到最后，还是因为他心目中的"功业"是和"恢复"分不开的。他熟读《资治通鉴》，我们不难推想，最使他神往的便是唐太宗擒获颉利可汗后，在凌烟阁上与太上皇置酒起舞的一幕。（见《通鉴》卷一九三《唐纪九》贞观四年四月戊戌条）对于他的长期受压抑的"意我"来说，这无疑是最高的满足。但是在乾道、淳熙之际，冷酷的现实已使他认识到："恢复"不是立即变"和"为"战"，而必须先"锐意图治"，这才有可能成就唐太宗的"功业"。所以乾道七年张栻上疏主张"修德立政"，"通内修外攘为一"（见朱熹《张公神道碑》，《文集》卷八九），他为之击节称赏。史载：

孝宗大喜，翌日以疏宣示，且手诏云："恢复当如栻所陈方是。"（《宋史》卷三九六《赵雄传》）

后来朱熹在淳熙十五年（1188）也发挥同一观点，即所谓“内修政事，外攘夷狄”。（《文集》卷一四《戊申延和奏劄五》）这便是孝宗晚年更改构想的张本，也就是他早年“恢复”理想的一个修订本。但在太上皇生前，由于“国是”不能改变（见下节），即使是“内修政事”也一时无从措手。现在太上皇的阻力既去，孝宗的“坚忍”已达到了极限，他再也忍耐不住了。

对于孝宗晚年心态具有最深刻理解的还是朱熹。《语类》云：

> 因言孝宗末年之政，先生曰：“某尝作孝宗挽辞，得一联云：‘乾坤归独御，日月要重光。’”（卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

这是他《孝宗皇帝挽歌词》（《文集》卷九）中的一联，全诗对于本书下篇的主旨极为重要，我将在此章之末另作考释，现在仅以此两句为起点，继续分析孝宗的心理。所谓“末年之政”，只能是指淳熙十四年十月初八高宗逝世至十六年二月初一光宗受禅，一共十五个月之间的一切作为。这正是他在退位前积极进行政治部署的一段时期，详见第十章。朱熹此联上句点明了孝宗在太上皇生前从来没有单独掌握过皇权；下句则指“恢复”，这是他即位以来所认同的理想。现在初次“独御乾坤”，他无论如何也不肯再失去这个迟来的、也是最后的机会了。朱熹的观察并不是一个人的孤见，杨万里下面几句话恰好可相互印证：

> 孝宗季年，丕乂八极，远侔贞观，近踵庆历。仪仪众贤，金海玉渊，孰为之宗，未或公先。（《诚斋集》卷一〇二《祭王谦仲枢使文》）

杨万里的“季年”和朱熹的“末年”在时间上是完全一致的。“丕乂八极”即“大治天下”之意；“远侔贞观”指唐太宗的功业，其目的即在“恢复”，已见前；“近踵庆历”则指庆历三年（1043）仁宗手诏从范仲淹、富弼等条奏改革事（见《续资治通鉴长编》卷一四三庆历三年九月丁卯条）。这几句话将孝宗退位前的构想及其实现的步骤表达得非常具体。“仪仪众贤”便是孝宗在最后一年左右所擢用的人才，王蔺（谦仲）也是其中之一。他是尤袤特别推荐给孝宗的（见第十章），故于淳熙十六年正月己亥日礼部尚书除参知政事（《宋史》卷二一三《宰辅表四》），下距内禅（二月壬戌）不过二十三天而已。所以这句哀词又证实了孝宗最后的人事安排，确是为了推行大更改的计划。我们试将朱、杨两人的高度概括之言与第十章的详细分析互相对照，其符合的程度是惊人的。

在本章之始，我们曾提出孝宗为什么在退位之际偏偏要大事更张的疑问。朱诗和杨文已从显意识层面对此作出了言简意赅的解答：只有在“乾坤独御”的新局面之下，他才能开始实行终生所认同的理想。但是孝宗能坚持其理想至数十年之久，以至于垂老退位时还一定要求其实现，其动力却不可能来自显意识层面，而必须另有源头。通过上面所重建的孝宗心路历程，我们可肯定这股大力久已积压在其“意我”的未觉识的领域，现在由于主要障碍（高宗）已去，便遽然爆发出来，再也阻遏不住了。“恢复”是他在心理延展时期克服危机而建立起来的最后认同，自然可以公开露面。但造成和支持这一理想的背后动力则十分复杂，其中包括他对高宗的种种抗逆意识；这些却是见不得人的，因此必须深藏在潜意识之中。前面已经指出，在历史上有所“立”的个人，对于从“持久的认同危机”中挣扎得来的最后理想往往最加珍惜，因为这里几乎凝聚了他的全部生命力。这一最后认同之

所以成为他的终身志业，造次必于是，颠沛必于是，其深层的心理根据即在此。但此所谓“生命力”则指原始生命中的冲力（即所谓“Id”），其中充斥着“激情”（“passions”）；力量即由“情”发出，故强劲而持久。依弗洛伊德之说，一方面，“意我”虽恃理性（“reason”）与计虑（“deliberation”）以驾驭原始生命中的激情，但本身力弱，只能借后者之力以相周旋。（按：朱熹所讲“理弱气强”与“性静情动”至少在结构上与此相似，可知理学中有一部分近于深层心理学，未可全以哲学说之。但此是题外话，姑止于此。）另一方面，“意我”上面必须随时应付“超我”（“superego”）的监察与干扰，外面又要承受外在世界的批评。所以“意我”处于三面受攻的困难境地。它的基本任务则是在这三种互相敌对势力之间作调人：它既要尽量驯服生命冲力（“Id”），使之向“超我”与外在世界的压力就范，同时又要作一切努力，说服“超我”与外在世界，使之依从生命冲力的愿望。（见 Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, pp. 340 –341）

上面这一段高度概括的介绍之所以必要是因为它可以对孝宗的“末年之政”提供一个比较通贯的心理解释。先说“超我”部分。“超我”大致有三种功能：第一是自我观察，即监视“意我”，不得逾越社会所容许的轨范；二是“良心”（“conscience”），其功能则在逾轨后加以严厉的惩罚；三是理想化功能，即弗洛伊德的著名的“意我理想”（“ego-ideal”）。此处只谈第三种功能，因为它可和孝宗的最后认同——“恢复”——连系起来。弗氏根据诊疗证据，提出“意我理想”的假说，认为这是成年人为取代童年“自恋”（“Narcissism”）所建立的理想化“意我”。据说人在婴儿至童年阶段，以自己的身体为爱的对象，这是“自恋”的开始。在成长过程中，他受到父母、师长以及社会的种种借责和批评，于是放弃了这个不完美的对象，转而依照

社会公认的标准去另建理想化的“意我”以代替之。从生命阶段说，这当然和前面所论最后认同的形成期是相重叠的。所以传统儒家教育强调“立志”，希圣希贤，也可以说是为了指导人怎样建立“意我理想”。（以上关于“意我理想”的撮述，主要根据 Freud，“On Narcissism：An Introduction，”收在*The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Standard edition，vol. XIV，第三节，pp.92—102。并曾参考 Paul Ricoeur，*Freud and Philosophy*，pp.183－185）我不能断定这个说法的有效性究竟普遍到什么程度，但六朝名士的顾影自怜或后世小说中描写有人晨起对镜作揖，向自己致敬等，则未尝不可看做是“自恋”的残余。前引孝宗时“览镜朱颜在”、“规恢须广大”也露出从“自恋”到建立“意我理想”的明显痕迹。他以储位或帝位候选人的身份，向往着将来能成就尽复失地的赫赫功业（如唐太宗），这不但是他个人“立志”的最顺理成章的选择，而且在当时的历史情况下也完全符合世人对他的期待。所以我们断定“恢复”是孝宗与认同危机挣扎而得来的“意我理想”，丝毫也没有牵强附会的嫌疑。这个理想是他的“意我”在斟酌调处各种力量的冲突中建构起来，但获得了“超我”的认可。

其次再说生命冲力的部分。孝宗自入宫至受禅，在心理上受过种种“压抑”（“repression”）：他早年不但要争取高宗的信任，而且还夹在张、吴二妃的长期冲突之中。绍兴十二年养母张贤妃死后，他的处境更是困难。他必须努力讨得高宗与宪圣两人的欢心，以扭转他们对于伯玖的偏向。立储与受禅以后，他仍然不能自主，重大决策一惟高宗之命是从。至于平时侍奉太上皇夫妇游宴，则唯恐稍失其欢，二十四年中真是极尽“承颜养志之娱”。（见周密《武林旧事》卷七《乾淳奉亲》）隋文帝曾因私人生活上的不如意，感慨地说：“吾贵为天

子，而不得自由。”（见《隋书》卷三六《文献独孤皇后传》及《资治通鉴》卷一七八《隋纪二》）其实这句话用在孝宗身上，更为贴切。其中详情已见上一节《心路历程》，此不复赘。综观其一生与高宗相处的始末，他真正作到了“坚忍”两字；以孟子的心理语言说，即所谓“动心忍性”。但是在“动心忍性”的下层，他的潜意识活动究竟处于何种状态？这必须借助于心理分析才能作进一步的推测。在“孝”的文化的巨大压力下，他的“意我”表现了惊人的适应（adaptative）能力，因此他在数十年间始终和高宗维持着“父子怡愉”的表面关系而仍能不失去心理平衡。一般地说，这是“意我”善于运用各种“防御机能”，周旋于三大敌人——原始生命冲力、超我与外在世界——之间，使各得其所。但深一层看，在所有“防御机能”中最重要的则是“压抑”，所以弗洛伊德认为“压抑”说在心理分析的全体结构中占有“基石”（corner-stone）的地位。（见“On the History of the Psycho-analytic Movement”，收在*The Complete Psychological Works of Sigmund Ereud*，Standard edition，vol. XIV，pp. 15－16）所谓“压抑”，即“意我”压住冒犯“超我”与外在世界的生命冲力（主要是指各种“drives”与“本能”，专家间颇多争议，此处不用深论），使之不能上升至显意识层面。但生命冲力如野马，“意我”并无真能制服它的力量，只能顺势加以羁縻而已。这匹野马虽不能突进意识层，却旁奔横逸，别求出路。孝宗末年的两套行动系统便可以在这里找到其动力的源头。

孝宗“乾坤归独御”之后，他的“意我”第一次获得自主，于是对于生命冲力不再一味“压抑”，而是将它导入新辟的途径，以实现其久已认同的“意我理想”。这便是朱熹所谓“日月要重光”。孝宗的大更改构想和大规模的政治部署充分体现了他的“意我”对于自由伸张

的强烈要求。但这一系统的行动是对于高宗的反抗和否定，虽符合生命冲力的奔驰方向，却通不过“超我”的检查和“舆论”（“public opinion”）的评判，因为这首先便违背了“三年无改于父之道”的基本戒律。（按：“public opinion”见Freud，“*Narcissism: An Introduction*”，p.96，犹中国人所谓“人言可畏”）怎样才能脱出这一困境呢？这个答案便必须向前面讨论过的“三部曲”中去寻找，它为孝宗扫清了心理的障碍。三部曲的核心是“三年之丧”，紧接着而来的“太子参决”和内禅则都是为了完成“三年之丧”而预定的步骤。如所周知，“三年之丧”的根据出于《论语·阳货篇》中宰我之问，应用在帝王身上便成为殷高宗的“谅阴”，所谓“百官总己以听于冢宰三年”。（《宪问》）守制的皇帝既然三年之内不理政事，他自然不可能有“改父之道”的任何嫌疑了。孝宗守丧尽礼和哀毁逾常具有多层的心理涵义，关于这一点我在前面已分析过了，不再重复。现在我要进一步把“三部曲”看做一个整体的行动系统，以说明它与另一行动系统——大更改与政治部署——之间的心理关联。一言以蔽之，三部曲的中心作用是一方面掩护了他的大更改构想，另一方面却又为他的政治部署卸脱了责任。“恢复”是他一生认同的理想，这是他的“意我”所必不肯放弃而倾力以求其实现的。大更改是“恢复”的前奏，这一构想如果落实到政策层面，最后必导至高宗“国是”的全面推翻。这一点他自己面然知道，理学家中如朱熹、叶適、罗点诸人也都有默契。但由于这只是他在守丧期间的构想，短期内不可能见诸实践，不但他本人可心安理得，而且理学家也不会感到他已违反了“孝道”。另一方面，政治部署则已进入行动的领域，事实上他已在开始拆除高宗的建制了（王淮的相业即其代表，见后论“皇极”节中）。就这一点面言，他的“意我”在潜意识层次是不能无“惭德”的。然面“太子参决”至少在表

面上已分去他一半的责任，内禅之后他更可以完全推卸一切责任了。具体地说，他的基本设计是充分做好人事布置的工作，组成一个愿意为大更改理想而努力的执政集团，然后由新皇帝出面，一一付之实施。不用说，这里已伏下悲剧根源，因为他在不知不觉中已重蹈高宗的覆辙了。（详见下节）通过以上的分析，我们现在清楚地看到："三部曲"的行动系统和政治部署的行动系统在心理层面是互相依存的，有则俱有，无则俱无，缺一不可。所不同者，后者主要出于孝宗"意我"的自觉活动，而前者则绝大部分都在潜意识中进行而已。

最后，还有一个问题不容许我们闪躲：为什么孝宗在他个人认同危机中所建立起来的"意我理想"竟能在理学家之间激起如此巨大的回响，以致造成了十几年（淳熙十五年至庆元六年，1188—1200）持续不断的激烈政争呢？难道是仅仅因为他身居帝位，皇权在握的缘故吗？要为这一问题寻找一种较有深度，较可满意的解答，我们仍不能不借助于心理史学。弗洛伊德最早指出：

> 意我理想（ego ideal）为理解群体心理学（group psychology）开辟了一条重要的道路。除了个体的一面之外，这个理想还有群体的一面；它同时也是一个家族、阶级或民族的共同理想。（"On Narcissism：An Introduction"，p.101）

这一论点原是他的整体理论中一个必有的环节。前面我们已看到，他认为成人在放弃"童年自恋"（"infantile Narcissism"）后所建立的"意我"，即是社会公认标准的理想化。但是通过个案研究将这一论点发展至成熟之境的则是艾理克逊（Erik H.Erikson）。他把弗氏关于"意我理想"的说法扩大到"认同"本身，因而断言：

> 真正的认同有赖于青年人从集体意义的认同那里得到支持；这个集体认同则代表了与他密切相关的社会集体：他的阶级、他的民族、他的文化。(*Insight and Responsibility*, p.93)

他对问题的提法承继着上引弗氏的表述方式而来，甚为显著。稍后他在正式阐明"认同"（"identity"）的观念时，又进一步写道：

> 我们所处理的是一个历程（process），它"位于"（"located"）个人的核心，但同时也"位于"他所属的整个文化的核心；这一历程所建立起来的事实上是这两个认同的合一（"the identity of those two identities"）。(*Identity: Youth and Crisis*, p.22)

"两个认同的合一"尤其是一个非常明确的观点，他便曾运用这一观点于心理史学的研究。他论证甘地的个人认同和印度的民族认同怎样合而为一，是很有说服力的。（见*Gandhi's Truth, On the Origins of Militant Nonviolence*, New York: W.W.Norton, 1969, pp.265－266。）事实上，不仅甘地如此，马丁·路德亦然，他的"九十五道论旨"为广大教徒所接受后，他的个人认同与社会认同也合而为一，这才有宗教改革运动的崛起。

孝宗认同于"恢复"正应作如是观，所以这绝不仅仅是他个人的抉择，而是一个时代共同理想的折射。前引孝宗对虞允文说："丙午（靖康）之耻，当与丞相共雪之"，这是一句十分紧要的话，把他的个人认同与当时中国人的集体认同直接连系了起来。亲历靖康亡国之痛的中国人，特别是负有政治责任的士大夫阶层，一时都陷入思想与情

感的双重混乱之中（此“痛”即心理学家所谓“traumatic experience”）。他们绝不肯接受“臣构言”式的屈辱偏安，但也没有“从头收拾旧山河”的力量。旧认同已破，新认同无着，南宋中国人无疑正在经历着一场持久的集体认同危机。孝宗与朱熹同为第一代南宋人，但痛定思痛，“雪耻”之念愈炽，建立新的集体认同之志也愈坚。“恢复”的意识普遍存在于南宋初期士民的心中，并非由孝宗首创；然而他以皇帝的身份认同于民族的共同理想，毕竟具有极大的号召作用。所以朱熹在他即位之年（绍兴三十二年）第一次上“封事”便力破“讲和”之说，而详陈“修政事、攘夷狄”之策（《文集》卷一一《壬午应诏封事》）；第二年召对，则又上专劄要求孝宗以“复仇雪耻之本意”示之天下（《文集》卷一三《垂拱奏劄二》）。艾理克逊关于个人认同与社会集体认同合而为一的观察在此已获得十分清楚的印证。

上面已一再指出，孝宗的“恢复”理想一直受阻于高宗，以致在位二十余年间始终不得一逞。现在我更要进一步指出：高宗之所以一生坚持“和议”，也同样必须从心理角度去理解，因为这和他个人的认同有关。这里不能再节外生枝，细考他的认同历程，但是下面这一则纪事已足够解答我们的问题。王明清记高宗与徐俯（字师川，卒于绍兴十年，1140，本传见《宋史》卷三七二）的关系云：

> 其子琦尝出示高宗所赐御书《光武纪》，后复亲批云：“卿近进言，使朕熟看《世祖纪》，以益中兴之治。因思读之十过，未若书一编为愈也。先以一卷赐卿，虽字札恶甚，无足观看，但欲知朕不废卿言耳。”师川殁后十年，琦贫不能家，上表缴进此书，乞任使，托明清为表。（《挥麈录·后录》卷八“高宗擢用徐师川”条）

这是王明清亲历之事，其真实性无可怀疑。考之本传（《宋史》卷三七二），俯兼权参知政事在绍兴四年（1134），时高宗二十八岁，上距即位（建炎元年，1127）不过七年，正是他在一种非常意外的变局中发展个人认同的时期。他所建立的"意我理想"显然是"中兴"，他的楷模则是东汉的光武帝。绍兴十九年正月丙寅他和朝臣秦桧等讨论和议问题，说道：

> 朕自始至今，惟以和好为念，盖兼爱南北之民，以柔道御之也。（《系年要录》卷一五九）

考《后汉书》卷一下《光武帝纪下》建武十七年十月甲申条引光武之语曰：

> 吾理天下，亦欲以柔道行之。

高宗的"柔道"直接来自光武，彰彰甚明；他的最后认同则是东汉光武的中兴，据上引资料，可以定案。

但高宗所认同的理想最后并没有充分实现；他实际作到的只是东晋元帝"偏安江左"式的"中兴"，而不是光武"尽复汉家故物"式的"中兴"。这里逼出了另一个疑问：他自己既未能完成他的"中兴"理想，孝宗的"恢复"则恰好是他的志业的继续，他为什么反而不断加以阻挠呢？他早年一意屈辱求和，除了力不能敌之外，还别有不可告人的隐衷，即惟恐金人拥立钦宗，夺去帝位，这是不难理解的。然而孝宗受禅以后，直至淳熙中期，他仍然坚持"和议"不可变更，这是什么缘故呢？为了断绝孝宗"恢复"之念，他甚至竟公然说："大哥，俟老

者百岁后，尔却议之。"这又应该怎样解释呢？在理智层面，这也许是因为，他患了太深的恐金症，害怕孝宗的"恢复"招致不可收拾的战祸，使他不能安度余年。但是这一解释未免太浅露、也太简单了。从心理层面看，此中尚有待发之覆。他的最后认同是"中兴"，而这一"偏安"式的"中兴"则完全是靠他早年所坚持的"和议"得来的。一言以蔽之，他的全部政治生命已与"和议"合而为一了。他不可能公开致疑于"恢复"的正当性，但由于"恢复"最后不可避免地要弃"和"而就"战"，在他的潜意识中，这便等于否定了他的最后认同及其实际成就。所以分析到底，高宗之所以退位二十四年中始终在幕后压抑孝宗"恢复"之志，不使稍伸，实因父子两人的"意我"适相逆反。何有此逆反的不同？艾理克逊所提出的"意我理想"与"意我认同"（"Ego-identity"）一对概念恰可借以作答。

"意我理想"是弗洛伊德最先建立的，它是"超我"的理想化功能，这一点上面已经指出。艾氏虽接受这个说法，但又另铸造了"意我认同"的概念与之相辅以行。他在诊治经验中发现"意我理想"对于个人而言可以进一步划分为高低两型。高者所追求的永远是可望而不可即的理想目标，低者则在社会现实所能达到的基础上不断修改其理想，但这种修改仍与个人的现实感以及社会现实相去不甚远。艾氏所谓"意我认同"便专指后一型而言，以与前一型相区别。（见*Identity: Youth and Crisis*, pp.208－211。）稍知弗洛伊德理论的人自不难看出：艾氏的后一型是运用著名的"现实原则"（"reality principle"）而发展出来的。为了醒目起见，让我姑且用"理想型意我"与"现实型意我"作为二者的分别；孝宗的"意我"属于理想型，高宗则属于现实型。

从个人推广到群体，我们便会发现弗洛伊德所谓"舆论"（public opinion）也并不一致，同样可以分成理想和现实两派，其比例则随现

实世界的变化而升降。高宗的“和议”主张在绍兴八年（戊午，1138）的廷议中有秦桧等少数人附和，反对者占绝大多数。（见上篇第五章《“国是”考》）但孝宗隆兴元年（癸未，1163）朝廷重启和、战之争时，情形则恰恰颠倒了过来。朱熹在乾道元年（1165）所撰《戊午谠论序》中说得最明白：

> 癸未之议，发言盈廷，其曰虏世仇不可和者，尚书张公阐、左史胡公铨而止耳。自余盖亦有谓不可和者，而其所以为说，不出乎利害之间。又其余则虽平时号贤士大夫，慨然有六千里为仇人役之叹者，一旦进而立乎庙堂之上，顾乃惘然如醉如幻，而忘其畴昔之言。厥或告之，则曰：此处士之大言耳。（《文集》卷七五）

根据以上所引史料及心理分析的假设，让我作一简要的综合推论，以解答孝宗晚年为什么与理学集团共同进行大更改的问题。

高宗在认同过程中所建立的是一种“现实型意我”，自始便带有与现实世界相妥协的倾向。所以他最初虽悬“光武中兴”为终极目的，最后却满足于通过“和议”所取得的晋元帝式的“中兴”。从此以后“和议”在他的潜意识中已成为一个符号，与他的最后认同紧密地连成一体。这是他生前绝不许孝宗否定“和议”的深层心理原因。再就他的认同的社会性一面说，“和议”在绍兴初年受到朝野士大夫“舆论”的普遍抗拒，只有秦桧等少数人出面支持。但在孝宗受禅之后，由于现实世界已发生很大的变化，“舆论”也随之转向，在位士大夫中的绝大多数已成为现实派，转而支持“和议”，持反对意见的理想派却只剩下张阐（1091—1164，本传见《宋史》卷三八一）和胡铨（1102—1180，事迹见杨万里《诚斋集》卷一一八《胡公行状》）两个人了。高

宗个人的认同与现实派士大夫的集体认同的合流在朝廷上形成了一股巨大的阻力，使孝宗的“恢复”理想不能伸展。

与高宗相对照，孝宗所建立的则是“理想型意我”。“恢复”虽是一个可望而不可即的遥远理想，但因已与他的“意我”凝成一体，所以他执之甚坚，百折不回。他所认同的理想虽内扼于太上皇，外阻于在朝士大夫，然而却不是没有同情的支持者。同情他的理想并热心为之奋斗的便是当时的理想型士大夫，如朱熹、张栻、吕祖谦、叶適等即其最有力的代表人物。此中关键并不难推寻。高宗的“意我”属现实型，因此得到了现实派士大夫“舆论”的广泛支持；孝宗的“意我”属理想型，它的同情便只能来自理想主义派的士大夫群，而当时承担着儒家理想主义的则主要是理学型士大夫。此点前面已屡有论述，不待再说。仅就在朝的士大夫社群而言，现实派自然远多过理想派，所以绍兴八年以后主“和”派已逐渐形成政治的主流，但就全国军民而言，“恢复”也许更是人心所向。至少这是朱熹的看法，他斩钉截铁地说：

> 若必以人之众寡为胜负，则夫所谓士大夫是和者，又孰若六军万姓之为多耶？今六军万姓之言则是二公（按：指反和议的张阐与胡铨）之言而已。（《文集》卷七五《戊午谠论序》）

如果我们接受这一论断，则真正代表了南宋中国人的集体认同的是“恢复”，而不是“和议”。在这个意义上，孝宗的个人认同与当时整个民族的集体认同已合而为一。皇帝个人深层心理中久受压抑的冲力一旦发作，又与集体心理中的民族激情汇合了起来，这便是孝宗末年大更改运动的全部心理起源。

孝宗在位二十多年中虽屡有“恢复”的冲动，但都因太上皇与现实派士大夫的阻力而中止。中年以后，他的“意我理想”因现实世界的变迁而有所修正；在理学家如张栻、朱熹的影响之下，他已有先“图治”后“复仇”的明显转向，所以乾道七年他才有“恢复当如（张）栻所陈方是”之语。但由于“图治”的终极目的仍在“恢复”，即仍隐涵着对于“和议”的否定，因此在高宗生前并此修正版的“恢复”也不可能展开。淳熙十四年十月以前，孝宗对于理学型士大夫并未露出明显的偏向，其故当于此求之。然而在“乾坤归独御”之后，整个情势发生了基本的变化；为了实现他的“意我理想”，他必须正式与理学型士大夫群结成政治联盟。这是淳熙十五年以后，理学集团与官僚集团尖锐两极化的根本原因，详见第十、第十一两章。

通过以上重重曲折的分析，我们现在可以毫不犹豫地说：孝宗末年的大更改构想及其与理学集团的结盟，无论从个人心理或社会心理的角度观测，都是“事有必至，理有固然”的历史发展；孝宗在太上皇死后所同时推出的两套行动系列，尽管在事象上互相凿枘，在心理上则完全是统一的。我已指出，朱熹“乾坤归独御，日月要重光”两句挽词深刻地道中了孝宗晚年的心事，而杨万里“孝宗季年，丕乂八极，远侔贞观，近踵庆历”几句话适可与朱词互为表里。现在我还要重引叶適的一铭一诗（已见第十章），以加强本节的论点。他的《施公墓志铭》说：

> 淳熙末年，求治愈新；不自圣智，推贤其臣。

此四语所描写的便是孝宗服三年之丧期间与理学集团共同策划政治革

新的一番奋斗。他又有挽孝宗诗云：

> ……昔年叨上殿，叹息动宸襟。岂不人思奋，其如天意深！

这是他回忆淳熙十四年冬，上殿奏"恢复"劄子，与孝宗讨论大更改的情景。"叹息动宸襟"绘出孝宗积压已久的激情（即心理学家所谓"passions"）正奔腾而出，这是大更改的内心原动力；"岂不人思奋"则表达了理学型士大夫群的热烈反响。千载以下，读者犹能想见当时君臣共同感激奋发的一段精神。叶適与朱熹是大更改的参与者，杨万里虽未参预，却曾目击其事。他们这些感性文字，分别读之似不甚触目，但合起来看，无论是语言或情感都不约而同；这绝不是偶然巧合，而是因为三位作者各从自己特殊的视线抓住了"孝宗末年之政"的心理背景的一瞬。

最后，我必须郑重说明：以上两节论孝宗的心理历程及其在心理史学上的涵义，其目的只是为了给孝宗时代的政治文化增添一个理解的层面。这是心理的层面，可以与其他层面如思想、权力等互相映照，但却不能将其他层面化约到心理的层面。我不取任何历史决定论的预设立场，心理决定论也包括在内。

六、"责善则离"

——孝宗与光宗的心理冲突

光宗在南宋史上特以精神失常著称；他比孝宗更有理由成为心理史学的研究对象。在古今史学家的笔下，他的名字和一朝事迹往往只

是一笔带过，这是由于他在位时间一共不过五年（1189—1194），而且也没有发生过任何重大事故。但是从本书下篇的观点说，这五年正是关键时刻，因为孝宗晚年与光宗一朝是同始同终的。孝宗的更改与部署二重奏之所以不能顺利展开，光宗所握有的皇权是其最大的阻力。关于这一点，在上两章论理学集团与官僚集团的演变中，已充分显露出来了；它们之间最激烈的争持便发生在绍熙时期。如前所陈，这两大集团的两极分化是与皇权的分裂密切相应的，现在我们要进一步指出，皇权分裂的终极根源则在孝、光父子的冲突与破裂。为了说明这一情况，本节将追溯光宗的心理历程。

孝宗共有三子（早夭者不计）：长子愭，生于绍兴十四年（1144），乾道元年（1165）立为皇太子，但两年后（1167）便病故了（《宋史》卷二四六本传）；次子恺，后封魏王，生于绍兴十六年（1146）（同上本传）；光宗则是第三子，生于绍兴十七年（1147），乾道七年（1171）受皇太子册。《宋史·光宗纪》云：

> 及庄文太子（按，即愭）薨，孝宗以帝英武类己，欲立为太子，而以其非次，迟之。

《宋史》卷二四六《宗室三·魏王恺传》云：

> 庄文太子薨，恺次当立，帝意未决。既而以恭王（按：光宗）英武类己，竟立之。

两说基本相同。但其中实则有内情，稍后再说。但从乾道三年到七年之间，恺与光宗之间争取储位必甚激烈。何以知之？《魏王恺传》记

恺乾道七年临行前对宰相虞允文之言曰：

> 更望相公保全。

这句话说得很可怜，但可见前此三四年间兄弟争位时他必有开罪于光宗之处。所以光宗也曾经历了一个“同产者之间的敌视”（sibling rivalry）的心理阶段，不过时间远不及孝宗之久，紧张的程度更没有那样高罢了。

光宗立为太子虽出于孝宗的决定，但他是否自始即以光宗“英武类己”而“久有此意，事亦素定”（见《光宗纪》），则尚有讨论的余地。官书每经事后讳饰，未可尽从。叶绍翁《四朝闻见录》乙集《三王得》条云：

> 三王得，不知何许人，亦无姓名。……光宗始开王社，位为第三，孝宗储副之位未知孰授。一日，三王得于道中前邀王车，卫者拽之。王问为谁，但连称“三王得，三王得”。王悟其兆，纵使去。既即大位，命入中禁赐命，不拜而出。

按：三王同封于绍兴三十二年九月甲午（《宋史·孝宗纪一》），此事不知发生在乾道元年庄文太子未立之前，抑在他已卒之后，疑以后者为较近情理，因叶绍翁自言曾亲自见三王得其人，时间不应太早。这个故事至少说明光宗事先对自己能否入选是完全没有把握的；他念兹在兹的紧张心情在此也显露无遗。

更不可忽视的是高宗与宪圣在光宗立储问题上所发生的重要作用。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》有一条说：

> 光宗，孝宗第三子也，改元绍熙，在位五年。初，庄文既薨，孝庙白德寿立光宗。宣项之夕，德寿故召魏王（恺）燕宿宫中，洎次日归邸，则储册已行矣。魏邸复入见高庙，有绪言曰："翁翁留恺，却使三哥越次做太子。"帝语塞，漫戏抚之曰："儿谓官家好做，做时烦恼去。"

这一传闻显然露出破绽，孝宗既已决定册立光宗，则无论高宗是否召恺"燕宿宫中"，都已改变不了预定的结局，所以其真实性是很可疑的。但是这个不可信的故事也从侧面透露了一个可信的消息，即高宗平时一定偏袒着光宗，这才有故事中魏王恺怨望之言的出现。《四朝闻见录》乙集《光皇御制》条云：

> 孝宗崇宪圣母弟之恩，故称（吴）琚兄弟以位曰"哥"。至光宗体孝宗之意，故称琚兄弟曰"舅"。琚尤圣眷，后苑安榴盛开，光皇以广团扇自题圣作二句曰："细叠轻绡色倍酡，晚霞犹在绿阴中。"命琚足之。公再拜，援笔即书曰："春归百卉今无几，独立清徽殿阁风。"上称叹者久之。宪圣于二王（按：指恺与光宗）中，独导孝宗以光皇为储位，故公落句有独立之咏，寄意深矣。团扇犹藏其家，又有石刻，火后俱不存云。

此则举诗、扇为证，非可凭空妄造者。所谓"独立之咏"，指魏王恺已先卒于淳熙七年（1180），此时孝宗三子仅光宗一人尚独存于世也。文中明言"宪圣于二王中，独导孝宗以光皇为储位"，必有确实的根据；宪圣如此，则高宗的立场不问可知。我们由此可以推断，光宗之取得储位十分得力于他走高宗与宪圣的内线。在本章第一节我们已看到，

他之所以提早取得帝位，即由于通过宪圣向孝宗施加压力，尤足证高宗、宪圣一向是他的幕后支持者。

光宗与高宗之间的特殊关系又可以从下面这段记载中见其一斑。《宋史》卷二四三《光宗慈懿李皇后传》曰：

> 李皇后，安阳人，庆远军节度使、赠太尉道之中女。……道帅湖北，闻道士皇甫坦善相人，乃出诸女拜坦。坦见后，惊不敢受拜，曰："此女当母天下。"坦言于高宗，遂聘为恭王（按：即光宗）妃……乾道四年（1168），生嘉王（按：即宁宗）。七年，立为皇太子妃。性妒悍，尝诉太子左右于高、孝二宫，高宗不怿，谓吴后（按：即宪圣）曰："是妇将种，吾为皇甫坦所误。"（按：此节大体本之《四朝闻见录》乙集"皇甫真人"条，可参看。）

李后生于绍兴十五年（1145），长光宗两岁，其来归当在孝宗初年，然这件婚事竟由高宗一手包办而成。这除了说明高宗退位后仍然当家作主外，也暗示他对光宗或已宠爱有加。无论如何，这一祖孙关系对光宗早年心理似有微妙的影响。从他精神失常前后所表现的言行看，他好像在情感上偏向于高宗与宪圣。对于孝宗反而充满了敌意。让我试举三条资料说明此点。陈傅良在绍熙五年四月十八日《直前劄子》中说：

> 且陛下独不记寿皇之疏魏邸乎？自古废立出于爱憎，寿皇此时果何心耶？而陛下忍忘之也。（《止斋集》卷二五）

同时权户部侍郎袁说友（隆兴元年，1163，进士）《又奏乞过宫状》

（《东塘集》卷一三）也说：

> 陛下之在王邸也，魏王，兄也，犹无恙也，寿皇圣帝断以独见，不惑群议，骤越魏王而正陛下于储宫，非寿皇爱陛下而然欤！

合此两条观之，必是光宗有不得父爱的怨望语，故傅良与说友都特别针对此点进言。而且他的怨愤又必上溯至早年，因此他们才提醒他二十多年前孝宗越过魏王立他为太子的往事。但是在他的心中，他的储位毋宁是高宗与宪圣所赐，而非得之于孝宗。《四朝闻见录》乙集“皇甫真人”条记一事云：

> 先是，上之未疾也，尝独幸聚景，两制俱扈从，惟吴琚待制以疾在告。上将进酒于荼蘼花下，言者飞章交至，谓太上（孝宗）每出幸外苑，必恭请光尧（高宗）。上方怒言者，遂以重华亦有不曾恭请光尧之时以语从臣。适太上命黄门持玉卮暨宜劝（按：“宜劝”疑是酒名）以赐，会上怒未怠，以手颤误触卮于地。黄门归奏，遂隐言者之事，但云：“官家才见太上传宣，即大怒碎卮矣。”

此事发生在他精神失常之前，所以更值得重视。他在盛怒之下竟当众揭发从前孝宗游幸也有不请高宗的时候；这不但是彰父之过，而且明白流露出他的同情是在高宗的一边。这一事件当发生在绍熙二年或更早，他与孝宗的关系已恶化到了难以收拾的地步。他的积怨极深，故怒不可遏如此，精神崩溃已见症状。

现在让我们先从心理方面推测他和孝宗之间冲突的根源，然后再引申至其他相关的问题。在上一节中，我们曾指出：孝宗与高宗之间存在着两种“认同”的根本冲突；高宗通过“认同”而建立的是“现实型自我”，而孝宗则是“理想型自我”。那么，光、孝父子之间的冲突是不是也属于同一类呢？光宗的认同又是什么呢？首先必须指出，传世的史料远为不足，使我们无法负责地回答以上的问题。光宗既没有留下任何认同危机的线索，现存记载中也没有露出有关他的“意我理想”的痕迹。就所能掌握到的证据而言，我们只能断言他的“意我”表现出十分强烈的伸张要求，而孝宗的“理想型自我”恰好构成了它的最大障碍。同时他的心理防御机能基本失灵，以致“意我”无论是应付在上的“超我”，在下的生命冲力或外在世界的“舆论”，都显得非常拙劣。这是他终于精神失常的根本原因。总之，以精神的深度与资源而论，他似不及其父亲远甚。

在第一节中，我们已看到：光宗在东宫时曾一再露骨地要求早日受禅。孝宗比高宗小二十岁，绍兴三十二年受禅时年三十六。这一先例对于光宗必有重大的暗示作用，因为他和孝宗之间的年龄差距也恰好是二十年。我们不难想像，他在淳熙九年（1182，光宗三十六岁）前一两年必已如热锅蚂蚁一样，日夜期待着这个大日子的到来。此期限一过，孝宗仍安居帝位，内禅遥遥无期，他的失望与怨愤更可想而知。所以淳熙十五年他抱怨说：“臣发已白，尚以为童，则罪过翁翁（高宗）。”（见第一节）高宗死后他取得了“太子参决”的身份，似乎已向“受禅”迈进了一大步。但这一经验反而加深了他的“认同”的挫折感。周必大《思陵录上》（《文忠集》卷一七二）淳熙十五年正月乙巳条记第一次“参决”的情形说：

延和奏事，太子初侍立。驾坐，太子先起居两拜。(中略)上顾太子曰："此事如何?"太子以为甚当。……予奏"……守臣不可不择，兹乃为治之本"。上顾太子曰："苟非其人，不可轻放过。"上见敷陈要务颇惬意，谓太子曰："今后不必间日参决，自可每日侍立，只此便是参决。"

这便是所谓"参决"的实况。"每日侍立便是参决"，对于一位头发已白的四十二岁太子而言，毕竟是难堪的。所以十五天后（正月庚申）《思陵录上》便出现了"延和奏事，东宫请假"的记载。《思陵录》记事止于淳熙十六年二月初二受禅，我曾细加检查，未见太子有一言"参决"。事实上，在"参决"期间孝宗正在紧锣密鼓地进行他的二重奏，而且他心中仍存着"孩儿尚小"的观念，对太子并没有给予足够的重视。元祐时期宣仁太后垂帘，哲宗御座在对面，只见到奏事大臣的"臀背"。这位十几岁的小皇帝从此怀愤在心，因而亲政后尽翻元祐政局。（见上篇第五章）光宗的"参决"正与此大同小异，理学集团在绍熙时期的遭遇是和他的心理反应分不开的。《贵耳集》卷中云：

孝庙将授受于光庙，择正月使人(按：金国来使)离阙选日，讲行大典。孝庙与周益公(按：必大)云："二月一日日蚀，避正殿，未满旬日，有此典故。恐非新君所宜，朕自当之，俟日蚀后别择日。"外廷俱不知之。太子春坊姜特立来谒益公，云："宫中已知人使离阙廷，便讲授受之典，寂然不闻。"益公正色答云："朝廷大事，外廷岂可预闻，恐非春坊所当言。"自此谮言先入，益公相光庙，不数月而免。

此条的史证价值是多方面的，不但姜特立与光宗的关系及其政治作用在此得到了证实，而且周必大何以不能见容于光宗也获得了更准确的解释。姜特立是光宗与官僚集团之间的桥梁，他已“谮言先入”，官僚集团当然不会放过这一反攻的良机。故此则记事对前面三章相关的讨论大有照明的妙用。但是就本节主旨而言，它的特殊重要性则在于将光宗的急迫心理和盘托出。他在受禅正式宣布以后，仅仅因为“讲授受之典”的举动迟了几天，便迫不及待派姜特立去催促周必大，这样急于登上皇帝宝座，实在超出了想像之外。由于此一曲折，受禅典礼终于在二月初二提前举行，并未依照孝宗原来的指示，“俟日食（即初一）后别择日”。

但是这里立刻引出一个重大的疑问：光宗曾受过几十年的经典教育，即使并没有吸收多少儒家的价值意识，至少也应该学到了一点予取的礼节。他何以在受禅问题上表现得如此浅薄无含蓄呢？这个谜底只有在考察了他的皇后李氏之后才能解开。前引《宋史·李皇后传》，高宗已早有“是妇将种，吾为皇甫坦所误”之语。其实“将种”两字还是官书的溢美之词。周密《齐东野语》卷一一“慈懿李后”条才对她的家世背景作了率直的交代。原文说：

> 慈懿李皇后，安阳人；父道，本戚方诸将，故群盗也。后天资悍妒，既正椒房，稍自恣。始，成肃谢后事高宗及宪懿圣甚谨，至后颇偃蹇。或乘肩舆至内殿，成肃以为言，后恚曰：“我是官家结发夫妻。”盖谓成肃自嫔御册立也。语闻，成肃及寿皇皆大怒，有意废之。……宫省事秘，莫得详也。其后益无忌惮。贵妃黄氏有宠，后妒，每欲杀之。绍熙二年，光宗初郊，宿青城斋宫，后乘便，遂置之死地。或以闻，上骇且念怒，于是遂

> 得心疾。及上不豫，两宫有间言，天下寒心，皆归过于后。

李后出身于“群盗”之家才是比较真实的记录。南宋初所谓“群盗”即是民间的武力集团，经收编后成为朝廷军队的一个重要组成部分。文中提到的戚方即是当时起自社会下层的武装领袖之一。在绍兴三十一年（1161）完颜亮南侵前夕，《宋史》载：“遣步军司都统戚方提总江上诸军策应军马，听刘锜节制。”（《高宗纪九》绍兴三十一年六月庚申条）他的重要性于此可见。高宗在退位不久即与戚方部属李道联姻，自有笼络民间武力的用意。但由此可知李后绝未受过儒家礼法的薰染，因此也不能恪遵尊卑长幼的秩序。《西湖游览志余》（卷二《帝王都会》）也保存了下面一则轶闻：

> 顷之，内宴，后请立嘉王（按：即宁宗）为太子，孝宗不许，后曰：“妾六礼所聘，嘉王，妾亲生也，何为不可？”孝宗大怒。后退，持嘉王泣诉于帝，谓寿皇有废立之意，帝惑之，遂不朝太上。

以上两则引李后对太后与太上皇当面顶撞之语充分表现出她来自一个与儒家相反的文化背景；在她的价值取向中，心理分析所郑重讨论的人的侵略本性（“aggression”）不但不受压制，反而受到鼓励。（弗洛伊德以来关于“aggression”的种种说法，可参看 Peter Gay, *The Cultivation of Hatred: The Bourgeois Experience, Victoria to Freud*, New York: W. W. Norton, 1993, “Appendix: Theories of Aggression”, pp.529－536）李后无疑是一个侵略性极强的女性，完全合乎中国传统所谓“牝鸡司晨”。她比光宗尚长两岁，几乎从开始便制

服了光宗，这一主从关系一直维持到最后。所以光宗晚年病中有一次向她发作道："尔尚欺我至是耶!"（《西湖游览志余》卷二）由此看来，光宗追求帝位的急迫表现不能排除李后在背后所发挥的督促作用。但这并不是说，光宗一味被动，所为尽迫于阃威。事实上，如前所言，光宗的"意我"甚强，而"意我理想"则极弱。李后的价值取向正投其所好，为他的"意我"的自由伸张增加了动力。总之，在长期的共同生活中，李后的价值意识对光宗必然发生了日积月累的浸润作用，这应该是一个比较合理的推测。

现在我们要进一步讨论光宗的病及其起源。《宋史·光宗纪》绍熙二年十一月载：

> 辛未，有事于太庙。皇后李氏杀黄贵妃，以暴卒闻。壬申，合祭天地于圜丘，以太祖、太宗配，大风雨，不成礼而罢。帝既闻贵妃薨，又值此变，震惧感疾，罢称贺，肆赦不御楼。寿皇圣帝及寿成皇后来视疾，帝自是不视朝。

本纪史源来自官书，故这一纪事代表官方观点，即以光宗之病起因于李后杀黄贵妃，与上引《齐东野语》之说基本一致。但是这一论断是很可疑的。光宗的"心疾"在宋代的通俗名称是"失心疯"，相当于今天所谓精神失序或错乱（"neurosis"正式译名为"精神官能症"）。就史料所见，他的最显著的病状是多疑与妄想（"paranoia"），如疑心孝宗要杀他或夺回帝位之类。（黄裳绍熙三年《论尽孝寿皇疏》便列有四"疑"，可参看。见《宋代蜀文辑存》卷七一）但是绍熙二年（1191）时，他与李后共同生活已近三十年，如果后者是惟一的病源，何以会等到这么久才发作呢？而且他即位的最初两三年中，健康的状

态一直很好。刘光祖《赵公（汝愚）墓志铭》云：

> 绍熙二年秋九月乃召为吏部尚书。公至，会圣躬服药，凡三月不得对。先是光宗素无疾，旦旦视朝，天容穆如也。（见《宋代蜀文辑存》卷七一）

光祖在绍熙元年除殿中侍御史，已见第十章，他的证词是绝对可信的，可知他的“心疾”必另有起因，而且必近在即位之后。

在遍检有关资料之后，我现在可以很负责地指出，光宗的精神失序主要是孝宗的压力逼出来的。其具体的经过可以概括于下：在孝宗的最初设计中，他早已预定由光宗来执行他的更改构想，这一点前面已说过了。他假定自己与高宗之间的关系可以成为光宗受禅后遵循的模式，即“凡今者发政施仁之目，皆得之问安侍膳之余”。因此“一月四朝”对于他是无比重要的。过去高宗即曾利用这一定期集会控御孝宗，使他不致逸出既定之局过远。现在孝宗当然也萧规曹随，在光宗定期前来“问安侍膳之余”，发踪指示，以期逐步演出他的更改与部署的二重奏。我们不难想像，在这些定期对话中，孝宗必不免因涉及用人与施政之事，对光宗时有责言。新皇帝罢周必大相位与宠信姜特立都不是太上皇所能同意的，因此才有“周有甚党”和称许留正“真宰相也”之类的话流传外间。这些话大概都起于孝宗在“一月四朝”中对光宗的当面斥责。但以光宗“意我”之膨胀，再加上李后在背后的教唆，时间一久，他对太上皇的训斥必然越来越无法忍受；于是朝重华宫便成为他不恤任何代价也必须逃避的精神痛苦。他在病发前独幸外苑，不肯请孝宗同游，而且一听到太上皇便暴怒不能自已，这已清楚露出他的病源何在。他的性格与成长环境都与孝宗不同，“坚忍”两个

字在他身上是找不到的；而“一月四朝”则是定制，避无可避，精神失序是他惟一的解脱之道。这才是他“心疾”发作的真正原因。

以上的概括是从对有关资料作整体观察得来的。现在让我略陈其具体根据之所在。南宋笔记《朝野遗记》（撰人不详）对于光宗心疾初发的情况有以下的描述：

> 重华问上疾，自临大内抚视，上噤不知人，但张口呓言。寿皇忧且怒，呼李后而数之云：“宗庙社稷之重，汝不谨视上，使之至此。万一不复，当族汝家。”既又召留正责之曰：“汝为相，不强谏，何也？”正曰：“臣非不言，奈不听何？”帝曰：“尔自后须苦言之，若有不入，待朕留渠细语之。”光宗既愈，后泣曰：“尝劝哥哥少饮酒，不听，近者不豫，寿皇几欲族妾家。妾家何负何辜？”既而闻留正得圣谕，谓若更过宫，决被留不可还矣。故终畏乃父，玉辇无近于龙楼云。（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷三“李后”条）

此则所记与当时情况甚合，其中写光宗“噤不知人，但张口呓言”，明是精神分裂的症状，尤为可贵。孝宗责李后“使之至此”，即上引官方记载之所本。他似乎完全没有意识到儿子的病与他自己有关，竟准备如留正苦谏不人，再亲自出马“留渠细语”。事实上他的“细语”正是病源，也就是光宗最害怕的事，难怪光宗病情稍愈之后，千方百计不肯去朝重华宫了。

前面提到的绍熙三年黄裳《论尽孝寿皇疏》，指出光宗对父皇有四“疑”，前三“疑”涉及杀害与废立，黄裳都一一为之辩解与澄清，惟独于第四项“责善之疑”，黄裳未加否认，不过说他误会了孝宗“责善

之心”而已。所谓“责善”，出于《孟子·离娄上》：

> 古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。

这是儒家对于父子关系的一个深刻的心理观察。孝宗于此似少领悟，这是悲剧的根源。光宗即位后两三年，在“一月四朝”中所听到的训诲大致都可划归“责善”的范畴之内。关于“责善”问题，陈傅良在绍熙五年四月二十六日《直前劄子》中有更明白的剖析：

> 陛下不过宫，岂非误有所疑乎？臣不识陛下何所疑重华耶？道路之言，不以为责善，则以为犹吝权。以臣计之，二者皆误也。且寿皇责善为天下计，为社稷计耳。假使陛下政事修明，人心爱戴，则寿皇之愿得矣，尚复何辞？陛下不是之察，岂非误乎？若曰吝权，则进退百官，必与闻其人；罢行庶政，必与闻其事，而五六年来天下不见其有此也。（《止斋集》卷二五）

此《劄》的重要性首在揭出了一个湮没已久的历史事实，即当时外廷甚至社会上的一般看法是将孝、光父子交恶归于二因：“责善”与“吝权”。无论是“责善”还是“吝权”，主动权当然都操之于孝宗之手。可见光宗的“心疾”与孝宗的压力有关，当时的人也未尝无所察觉，不过不敢明白揭出而已。其次，傅良与黄裳一样，也承认“责善”确有其事，但他更进一步指出“责善”是“为天下计，为社稷计”，这便和孝宗晚年的更改构想联系起来了。傅良是参与其事的一人，所以自然而然地从动机方面为孝宗作辩解。但孝、光父子之间“责善”的实况

究竟如何？黄、陈二疏尚多含蓄，只有前引袁说友《又奏乞过宫状》所言最为露骨。其文曰：

> 设或寿皇圣帝，义方加笃；威颜过严，陛下执礼恐违，小心多畏，尤宜勉竭以尽欢愉。岂可因循以图避免，非惟贻谋于后世，亦将少掩于外观。（中略）且夫怨忿曰仇，角胜曰敌。（中略）寿皇何负于陛下，而言笑不接，定省久违，几于怨忿角胜之为乎！

出于向皇帝进言的礼貌，说友不得不托为假设之词，其实这一段话完全如实地反映了父子关系恶化的真相，句句都是白描。可知孝宗平时“责善”必是疾言厉色，而光宗则已忍无可忍，视太上皇如“仇敌”了。

最后，傅良《劄》中“吝权”之说，更值得重视，因为这一点又恰好与孝宗的政治布置密切相应。所谓“吝权”是指孝宗虽退位，仍紧握着皇权，不肯放手。傅良为孝宗辩护，说五六年来“天下未见”他有“进退百官，必与闻其人”云云。这个说法恐怕对光宗没有多大的说服力，因为“天下未见”并不等于未有其事。在第十章中，我们已看到：赵汝愚从奉召入都到擢为执政大臣都是孝宗一手安排的，而且见诸记载，彰彰甚明。（见《孝宗晚年部署之一》节中）不但如此，据朱熹《答刘晦伯》书，早在淳熙十六年五六月间，官僚集团对周必大等发动攻势，孝宗（“重华”）便立即“照知诸奸朋结之状”，并出言“镇压”。（见第九章《周必大与理学家》节所引）这岂不都是他“与闻其人”、“与闻其事”的明证吗？最宝贵的还是朱熹所提供的下面这条材料：

又言："刘道修（按："道"是"德"之误）向时章疏中说'道学'字，用错了。"先生因论："德修向时之事，不合将许多条法与寿皇看，暴露了，被小人知之，却做了脚手。某以为，大率若小人势弱时节，只用那虚声，便可恐得他去；若小人势盛时节，便不可如此暴露，被他先做脚手。虽然，德修亦自好，当时朝廷大故震动。"（《语类》卷一一六《训门人四》）

这里所讨论的是刘光祖那篇轰动一时的《论道学非程氏之私言》疏，上于绍熙元年二月。其时光宗即位已一年，太上皇仍与殿中侍御史秘密交通如此，则光祖此疏或出孝宗授意，也未可知。这更是孝宗在幕后操纵政局的铁证。事实上，孝宗禅位后对于毕生认同的"意我理想"持之益坚，政治部署绝不可能中途而废；"一月四朝"则是他在幕后发踪指示的主要管道。光宗所承受的"责善"压力集中于此，这便难怪他要视之为畏途了。

我们怎样才能证实这一论点呢？绍熙四年陈亮廷对一案恰好提供了一个具体而又生动的事例，值得作深入的分析。《四朝闻见录》乙集"光皇策士"第二则云：

龙川陈亮奏书阜陵（按：孝宗），几至大用，厄于卿相，流泊有年。光皇赐对，问以礼乐刑政之要，亮举君道、师道以为时。时诸贤以光皇久阙问安，更进迭谏。亮独于末篇有"岂在一月四朝为礼"之说，光皇以为善处父子之间，故亲擢为第一。

按：陈亮廷试第一，在绍熙四年五月（见《宋史·光宗纪》），这时光宗病情转好，所以能亲自主持殿试。文中所言"诸贤"都是理学集团

成员，如上引黄裳、陈傅良等即其著例，他们一致认为“一月四朝”之礼绝不可废。现在陈亮竟独持异议，恰好道中了光宗的心事，因而获得“亲擢第一”之荣。（按《宋史》四三六《儒林六·陈亮传》云：“（光宗）得亮策乃大喜，以为善处父子之间。奏名第三，御笔擢第一。”）今考亮《廷对》原文云：

> 臣窃叹陛下之于寿皇，莅政二十有八年之间，宁有一政一事之不在圣怀，而问安视寝之余，所以察词而观色，因此而得彼者，其端甚众，亦既得其机要而见诸施行矣。岂徒一月四朝而以为京邑之美观也哉！（见《陈亮集》增订本，邓广铭点校，北京中华书局，1987，卷一一《策》，页116）

光宗之所以“大喜”并说他“善处父子之间”，其实是因为陈亮独能为他着想，而有恕辞，不像其他理学之士完全站在孝宗一边，责备他有亏“孝道”。亮在《廷对》末节又说：

> 陛下之圣孝，虽曾、闵不过，而定省之小夺于事，则人得以疑之矣；陛下之即日如故，而疑者不愧其望陛下之以厚自处为无已也。（页121）

这句话也表达了希望光宗“即日（定省）如故”的意思，但语气既轻微又委婉。至于说光宗“虽曾（参），闵（子骞）不过”，那自然是言不由衷的夸张。总之，陈亮的《廷对》于光宗恰好发生了对症下药的妙用，至少暂时解开了他的心结。自即位以来“一月四朝”，早已成为光宗定期接受太上皇“责善”的苦难时刻，这是他精神崩溃的根源所在；

这一情况在陈亮一案中获得了最有力的佐证。

本节的主旨并不是仅仅为了探求光宗“心疾”的起源，更重要的是通过他的心理状态来理解孝宗的二重奏何以遭受挫折。由于理学集团是二重奏的主要演出者，最后我们也必须对光宗与理学士大夫之间的心理关系略加检视，为本节作一结束。让我继续讨论陈亮的《廷对》，因为这件事不但还有下文，不容中止，而且正与此处的论旨密切相应。上引《四朝闻见录》同条又说：

> 危公稹尝以龙川上书气振、对策气索，盖是要做状元也。

危稹是淳熙十四年（1187）进士（《宋史》卷四一五本传），曾问学于陆九渊（《宋元学案》卷七七《槐堂诸儒学案、知州危骊堂先生稹》），因此他的评论大致代表了当时理学士大夫群对于陈亮廷对的一般反响。但是这句评论究竟是什么意思呢？全祖望在《陈同甫论》中提出了明确的解说。其言曰：

> 嗟夫！同甫当上书时，敝屣一官，且有逾垣以拒曾觌之勇。（按：事在淳熙五年，见《宋史》本传）而其暮年对策，遂阿光宗嫌忌重华之旨，谓不徒以一月四朝为京邑之美观，何其谬也。盖当其累困之余，急求一售，遂不惜诡遇而得之。（见《鲒埼亭集》卷二九。按，邓广铭《陈亮反儒问题辨析》，《燕园论学集》，北京大学出版社，1984，对全祖望说提出驳论，见页355—359。但邓先生的重点在陈亮的动机，与我在此处所论属于两个完全不同的问题。我对于动机一事，不作断定。此文承田浩〔Hoyt C.Tillman〕见告，附谢。）

则“对策气索”一语专指“一月四朝”之事而言。全氏说陈亮“阿光

宗嫌忌重华之旨"，这"嫌忌"两字也下得相当精确，可见他已发现了光宗在内心深处对孝宗充满着敌意。陈亮关于"一月四朝"只是虚文（"美观"）的说法，虽得光宗的赏音，却深为在朝理学士大夫所不满，因为他们都是儒家孝道文化的捍卫者，视光宗不朝重华宫为绝对不能容忍的过失。《宋会要辑稿》中保存了一条关于陈亮廷对的官方文书，兹先引录原文，再作辨析。《会要·职官》七三之二一云：

> （庆元元年，1195）十一月一日武学博士蒋来叟放罢。以殿中侍御史黄黼奏：来叟叨掌殿庐，点检试卷，拟陈亮试卷在首选。亮引需封，轻侮君父。

《宋史》黄黼本传（卷三九三）太简略，惟末云："以刘德秀论劾，奉祠而卒"。但他名在《庆元党禁》，且与朱熹等并列于"待制已上十三人"之内，则他在理学集团所占据的中心地位，可以推知。蒋来叟的背景尚待考，但不妨假定他属于官僚集团，理由见下文。这是一件很费解的参劾案。不但陈亮已于上一年（绍熙五年，1194）去世，光宗也已禅位一年多了，黄黼何以此时忽然翻出两年多前的前朝旧案，将当年负责殿试的蒋来叟逐出政府呢？我现在只能作一简略的推测。庆元元年十一月时，以赵汝愚为首的理学集团已全军尽墨，重要成员都已一一遭论放罢（见《宋会要辑稿》《职官》七三之一九至二〇），黄黼几乎是惟一幸存的人了。但他既据有殿中侍御史这一有力的职位，仍然负隅顽抗，对官僚集团进行反击；他参去蒋来叟当是针锋相对地与政敌作困兽之斗。庆元二年六月三日他又以"奔走权门"的罪状劾去大理寺正陈景俊。（《会要》《职官》七三之二一）此时的"权门"只能是韩侂胄或其主要依附者。以此推之，蒋来叟亦必是官僚集团中

人。关于黄黼的最后奋斗，第十一章《总结》节中已叙及，其余事迹将于下节论“皇极”时补充，此不具。

由庆元元年回溯至绍熙四年，我们可以断定陈亮的廷对在当时必已成为理学集团与官僚集团之间一个争论的热点；此争点绝非“亮引需卦，轻侮君父”，如黄奏所云，而仍在“一月四朝”。何以知之？这必须从重建当时的史实开始。按陈亮《廷对》之末云：

> “云上于天，需，君子以饮食宴乐。”而九五之需于饮食者，待时以有为，当于此乎需也，岂以陛下之圣明而有乐乎此哉，然而人心不能无疑也。（《陈亮集》增订本，卷一一，页121）

这不过是劝戒光宗不宜过度耽于“饮食宴乐”；而且李后也曾有“尝劝哥哥少饮酒”之语。（已见前）可见这是光宗的老毛病，人所尽知，实在谈不上“轻侮君父”。但黄黼也有不得已的苦衷。陈亮“一月四朝”之论是光宗亲口表扬过的，他无论如何也不能指出此点为蒋来叟检卷失误的罪状，所以只好避重就轻，借“需卦”为攻击的口实。事实上，光宗所阅殿试卷仅限于前五名（见后），都已事先由负责殿试的蒋来叟安排妥当，这是黄黼在事隔两年多之后仍不肯放过他的主要原因。为了说明这一点，我们必须对绍熙四年的贡举与殿试作进一步的了解。《宋会要辑稿》《选举》一之二三至二四载：

> （绍熙）四年正月二十四日以吏部尚书兼侍读赵汝愚贡举，给事中黄裳、左司谏胡琢同知贡举。得合格奏名进士徐邦宪以下三百九十六人。三月八日……赵汝愚……黄裳……胡琢知贡举毕，同班奏事。上宣谕曰：“闻今年得人甚好。”汝愚等奏曰：

“今年所取省试前名，偶多得四方知名之士。臣等在贡院，多用策论参考，是以多得老成。”

可知此年主持贡举的是赵汝愚，黄裳与胡琢是副主考；赵、黄两人都是理学集团的主要人员，胡琢是谁则尚待考。此外确知为此届考官的还有彭龟年（见《止堂集》卷二《论车驾过宫愆期、视朝爽节、章奏壅滞疏》），又是一位理学之士。他们负责的“省试”（因放榜于尚书省，故名）在三月八日已告结束。接下来的便是“殿试”，光宗时规定在四月上旬举行。（见《宋史》卷一五六《选举志二》）陈亮虽是此科“知名之士”中的翘楚，省试名次也当在前，然而并非榜首，因为第一名明明是徐邦宪。他在此科抢元则是殿试阶段的事。《宋会要辑稿》《选举》二之二九云：

四年五月四日诏新及第进士第一人陈亮补承事郎、签书诸州节度判官厅公事；第二人朱质、第三人黄中并文林郎、两使职官；第四人滕强恕、第五人杨琛并从事郎、如等职官；第六人以下至第四甲并迪功郎、诸州司户簿尉。

这当是蒋来叟所拟试卷的前五名，陈亮卷原在第三，经光宗特擢为第一。

事实经过既明，我们才能回到陈亮廷对何以成为两大政治集团之间的争点问题。首先我要指出，理学集团一贯坚决主张光宗必须履行“一月四朝”的孝道。从《宋史·光宗纪》看，自绍熙三年十一月开始，当面或上疏乞请光宗朝重华宫的，几乎清一色的都是此一集团的主要成员，包括赵汝愚、罗点、尤袤、黄裳、陈傅良、沈有开、彭龟

年、孙逢吉等人。对比之下，官僚集团中人出头请求光宗朝重华宫的，在《光宗纪》只有以下两条：

> （绍熙五年五月）戊寅，以寿皇圣帝疾，赦。权刑部尚书京镗入对，请朝重华宫。
>
> 六月……戊戌夜，寿皇圣帝崩……先是，丞相留正、知枢密院事赵汝愚、参知政事陈骙、同知枢密院事余端礼闻寿皇大渐，见帝于后殿，力请帝朝重华宫，皇子嘉王亦泣以请，不听。

以上两例中，京镗出于自动，陈骙则是追随所有执政大臣的集体行动，但都在孝宗疾笃以后。除京、陈二人之外，官僚集团成员中未见有第三人请朝重华宫的记载。我们于此似可立一假说，即关于"一月四朝"的问题，官僚集团所采取的立场和理学集团恰好相反。前章已指出，他们在政治上是和光宗的正式皇权结成联盟的（见第十一章）。我们不难推想，关于光宗病后是否必须依旧朝重华宫的争论，他们私下的同情大致都投向光宗的一边。但由于"一月四朝"是高宗禅位以后南宋的祖制，孝道更是儒家文化的中心价值，他们无论如何也不敢公开表示异议；他们只能消极地不说话，以尽可能避免对光宗施加任何道德的压力。现在殿试卷中忽然出现了"岂在一月四朝为礼"之说，而且出于"知名之士"如陈亮之口，他们当然为之大喜过望。显而易见，此说为他们与理学集团的对抗提供了最有力的思想武器。将来叟拟此卷在前五名之内，使光宗得以亲阅其文，必出于一种刻意的安排，这是可以断言的。当时主持贡举的赵汝愚、黄裳和考官彭龟年都是极力推动光宗过宫的人，陈亮《廷对》则在客观上发生了完全相反的作用，使光宗可以不行"一月四朝"之礼而依然心安理

得。这是官僚集团通过贡举制度在政治上压倒理学集团的一大杰作，较之淳熙十一年蒋继周同知贡举时逐去以“道学”出题的试官，意义更为重大。（见第九章《陆九渊的被逐》节中）绍熙四年是两大政治阵营之间冲突白热化的阶段，也是皇权分裂最严重的时期，因此双方在进士考试这件大事上的争持也远比淳熙十一年为激烈。《宋史》卷三九二《赵汝愚传》云：

（绍熙）四年，汝愚知贡举，与监察御史汪义端有违言。（按：刘光祖《赵公墓志铭》云：“汪义端与公贡院议不合，奏疏诋公。”）

这一届的贡举从一开始便成为两大集团之间冲突的焦点，此为确证。赵、汪“不合”的原委何在，已不可考，但将来叟获得殿试的主持权大概可以断定是官僚集团极力争取的成果。贡举一事关系双方未来势力的消长，在所必争，上起淳熙，下迄庆元，其例至多，这一次也不例外。

上面提到，绍熙四年也是皇权分裂最严重的时期，让我对这句话稍作说明，以反射出光宗与理学集团的关系。光宗自绍熙二年末“心疾”发作以后，“一月四朝”之礼基本上已中止了，孝宗既失去“责善”的惟一管道，他的政治部署自然也陷于停顿。四年春光宗病情好转，但在李后及内侍（宦官）的影响之下，他对孝宗之“疑”却也发展到了最高峰。这时他不但不再接受“责善”，而且在用人方面竟开始与太上皇正面抗争了。《宋史·光宗纪》绍熙四年条云：

三月……辛巳，以葛邲为右丞相，胡晋臣知枢密院事，陈骙参知政事，赵汝愚同知枢密院事。

> 甲申，监察御史汪义端奏：汝愚执政，非祖宗故事，请罢之。疏三上，不报。辛卯，义端罢。

此段文字初看不过是寻常除命的记录，没有特别可以注意之处，但稍加考察，便知其中大有文章。

宰相所掌领的行政系统（中书）与枢密院在宋代并称“二府”，是两个最高的执政机构。为什么光宗大病初愈之后，两府竟在一日之内发生如此重大的人事更动呢？而更动的结果为什么又恰恰是官僚集团与理学集团各居其半呢？上引文献中汪义端出面反对赵汝愚除命的事件提供了一条线索，让我们从这一点入手讨论。李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三“宰执恭谢德寿重华宫圣语”条云：

> 绍熙四年春，枢府有阙寿皇欲用赵忠定（汝愚）。既出命矣，而察官（按：即汪义端）有言高宗圣训，不用宗室为宰相者。上谋之寿皇，遂命宰执召当笔之士，申谕圣意……

此事原委已详考于第十章《孝宗晚年部署之一》节中，此处不必重复。我们现在要追问的是：孝宗为什么忽然决定将赵汝愚送上枢密院的执政位置呢？孝宗之所以能作此部署首先必须枢密院出缺，否则他虽握有幕后皇权，也不能将现任同知硬赶下去。所以我们紧接着要弄清楚这次人事大更动的背景。《宋史》卷二一三《宰辅表四》绍熙四年三月辛巳条有下列的记载：

> 葛邲自光禄大夫、知枢密院事迁特进，除右丞相。
>
> 陈骙自同知枢密院事除参知政事。

胡晋臣自参知政事除知枢密院事。

赵汝愚自吏部尚书除同知枢密院事。

据此则知葛邲、陈骙两人是由枢密院分别迁调为右相与参知政事的，原任参知政事的胡晋臣则与陈骙对调而除为知枢密院事。只有赵汝愚一人是第一次进入执政大臣的行列。究竟是孝宗为了安排汝愚入枢密才引起这一番人事更动呢？还是葛、陈两人先有调职之议才产生了同知枢密院事的空缺呢？史料脱落，今已不能确言。但从当时情势作推测，似以后说较为近实。《宋史》卷三九一《胡晋臣传》略云：

胡晋臣字子远，蜀州人。登绍兴二十七年（1157）进士第，为成都通判。制置使范成大以公辅荐诸朝，孝宗召赴行在。（中略）累迁侍御史。朱熹除兵部郎官……侍郎林栗……奏熹不即受印为傲慢。晋臣上疏留熹而排栗，物论归重。光宗嗣位……拜端明殿学士、签书枢密院事。（按：在绍熙元年七月）既而朝重华宫，孝宗谓曰："嗣君擢任二三大臣，深惬朕意，闻外庭亦无异词。"晋臣拜谢。除参知政事兼同知枢密院事。（按：在同年十二月）上自南郊后久不御朝，晋臣与丞相留正同心辅政，中外帖然。其所奏陈，以温清定省为先，次及亲君子、远小人、抑侥幸、消朋党，启沃剀切，弥缝缜密，人无知者。未几，薨于位……（按：在绍熙四年六月戊申，1193）

《胡晋臣传》对此处的讨论甚为重要，其中有三点最值得注意：一、他虽然不是理学家，但在政治上则是理学集团的重要成员，从淳熙十五年"留（朱）熹而排（林）栗"到晚年敦促光宗行"一月四朝"之礼

（即传文“以温清定省为先”），都足为证。所以他和赵汝愚在这次任命中代表了理学集团的势力。二、绍熙元年他初入枢府，孝宗对他说：“嗣君擢任二三大臣，深惬朕意”和“晋臣拜谢”云云，可证擢拔晋臣实出孝宗之意。不过这时光宗即位才一年多，“一月四朝”的运作正常，孝宗的意旨即在此定期“责善”中实现，外面不露痕迹，所以他故意归功于“嗣君”。这和绍熙四年的情况截然不同。三、在光宗病不御朝期间，晋臣以参知政事（“副宰相”）的身份与留正共同负责朝政。（按：晋臣同知枢密院事原是兼职，已于绍熙三年六月辛丑让与陈骙，见《宰辅表四》）这正是光宗病后所要改变的现状。留正和胡晋臣的相权是孝宗部署的，他们事实上也代表了太上皇的立场。上引《朝野遗记》，孝宗在光宗病发后，“召留正责之”，和胡晋臣反复私谏光宗“温清定省”，都说明他们在认真地执行太上皇的意旨。但光宗在“心疾”之余，他的“意我”已非复“超我”所能制服，因此执意要行使他的正式皇权。这是他决心“特进”葛邲为右相、擢陈骙为参知政事的根本原因。葛、陈两人不但是官僚集团的领袖，而且也是他最信任的旧人（见第十一章《光宗朝的官僚集团》节中）；他用此两人分去留正的相权，其意在直接控制用人与行政，至为明显。而且，自淳熙中叶以来，右相之除往往是取代左相的先声，周必大之于王淮、留正之于必大，都是先例。则光宗此举或更寓深意，只因受孝宗幕后皇权的牵制，未能如愿而已。但在孝宗一方面，他也绝不肯放弃继续部署的计划，因此坚持赵汝愚必须进入执政的行列。在“一月四朝”已中断的情形下，双方从僵持到妥协必曾煞费周章，可惜今天已不能知其详了。总之，绍熙四年三月两府大改组直接起源于皇权的分裂，这是从上面的分析中可以断定的。

光宗病后作风顿变，非常固执己见，更可从他在绍熙四年五月丙

戍召还姜特立一事，见其梗概。此事上章《姜特立——官僚集团与皇权》节中已详论，此不复及。这里只就此事观察光宗的心理状态及其与皇权分裂的关系。《宋史》卷三九一《留正传》云：

> 姜特立除浙东副总管，寻召赴行在。正引唐宪宗召吐突承璀事，乞罢相。上批："成命已行，朕无反汗，卿宜自处。"正待罪六和塔，奏言："陛下近年，不知何人献把定之说，遂至每事坚执，断不可回。（下略）"

留正奏语最可证光宗"心疾"前后，判若两人。淳熙十六年（或绍熙元年）留正论姜特立"招权纳贿"，光宗几乎从善如流，对后者立即作了"夺职予外祠"的处置，孝宗并因此称赞留正为"真宰相"。但绍熙四年光宗的态度却变得异常固执，绝不肯收回"成命"。我们应该怎样理解这一性格上的突变呢？留正显然疑心这是有人教唆使然，故云"不知何人献把定之说"。留正是当事人，其所疑自有坚强的根据，稍后再论。但光宗病前和病后确有心理方面的深刻变化，这是我们必须首先指出的。通过本节的讨论，我们现在可以断定：光宗最初放逐姜特立实是被迫出此。那时他受禅不久，岂能不接受"一月四朝"的"责善"？孝宗是留正的幕后支持者，必曾严词责光宗斥去特立，"真宰相也"的赞语流传于外廷即其显迹。前面已指出，"一月四朝"的压力是光宗精神错乱的病源所在。在病发之前，他的反抗意识虽在不断潜滋暗长，毕竟仍受"超我"的节制，因此表面上还能维持着正常的父子关系。但"心疾"则是他的反抗意识的全面爆发，所以病情稍愈之后，不但尽废"一月四朝"之礼，甚至重大节日也尽量推托不朝重华宫。一言以蔽之，这时他已无所忌惮，不辞与孝宗公开破裂。在政治

上，他更积极地运用正式皇权，处处与孝宗的部署针锋相对；葛邲、陈骙的擢升与姜特立的重召即其明证。前引袁说友的奏疏，说他已把寿皇看做“仇敌”，“言笑不接，定省久违，几于怨忿角胜之为”，真是再确切不过了。

我们必须先确定光宗病后的心理状态，然后才能讨论周边的人对他的影响问题。理由很简单：如果不是光宗对父皇的敌视和反抗已进入表面化的阶段，周边的人的献言便不容易发生决定性的作用。这正符合“人必先疑，然后谗入”的原则。在留正“不知何人献把定之说”一语中，“把定”两字最不能轻轻放过。“把定”什么呢？这当然指他所拥有的正式皇权。淳熙十六年姜特立向留正推荐叶翥为参知政事，事前必已得光宗同意，这是毫无可疑的。但在事件暴露之后，孝宗曾出面阻止，光宗终不得不收回成命。（见第十一章论姜特立一节）这件事最能说明光宗在病前不能“把定”他的皇权，只要太上皇在“一月四朝”的定期集会中发挥“责善”的威力，他便只好放弃自己的主张。现在他与父皇既已公开破裂，只要不放松“把定”，孝宗的幕后皇权便无所施其技了。绍熙三年以后他千方百计避不与太上皇见面，这也是一个非常重要的原因。但他的精神错乱症毕竟未能完全复原，希望他随时随事都牢牢“把定”，那是不太可能的，因此在他左右的人才不得不常常用“把定”两字来提醒他。那么是谁向他“献把定之说”呢？宫廷内外，各有一批人。在宫内的当然是李后，辅之以内侍如陈源、杨舜卿之流（见《宋史》卷四六九《宦者四·陈源传》）；在外廷的则是官僚集团中的某些重要成员。兹先说外廷的情况。

光宗在政治上与官僚集团“亲”而“旧”，与理学集团则“疏”而“新”，上一章引朱熹绍熙二年十月十二日《与留丞相书》已言之甚悉。（见《光宗朝的官僚集团》节中）而且他这一偏向也不自即位始，

早在"太子参决"时期便已露出端倪。我们在第十章已分析了淳熙十五年十月的"荐士"一案；挑起这一场大风波的不是别人，恰恰是绍熙四年"特进"为右相的葛邲。（见《理学集团的布局》一节）这里有必要重温一下本章第一节所引杨万里《上皇太子书》中一段文字。他论"天无二日，民无二王"曰：

> 自古及今，未有天下之心宗父子二人而不危者。盖天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立；彼此之党立，则谗间之言必起；谗间之言起，则父子之隙必开。开者不可复合，隙者不可复全，此古今之大忧也。

万里在淳熙十四年十一月所引为深忧的便是皇权一分为二，出现两个并立的政治中心，最后必导致朝廷父党与子党之间的激烈冲突。他的预言在绍熙四年竟完全应验了。不但如此，他当时分别上书孝宗与太子，恐尚不仅为"太子参决"一事而发。他深知"孝宗季年，丕乂八极"的心理，退位后必运用其幕后皇权，继续作部署。他的远忧或犹甚于近虑，故上书言之深切如此。他看到皇权分裂之势已无法逆转，便在绍熙元年飘然远引，后虽与朱熹同召，终不肯再出。（见罗大经《鹤林玉露》甲编卷四"诚斋退休"条，并可参看《诚斋集》卷六八《答朱晦庵书》。）他可以说是当时士大夫中对皇权本质认识得最深刻的一人。然而即使是他，也未必能逆睹光宗竟为孝宗的"责善"逼成"心疾"，以致父子反目，皇权的分裂终于公开化了。

在皇权公开破裂的新形势下，光宗在外廷必须依赖官僚集团为他"把定"权力，这不是宫中的李后与内侍所能为力的。对于官僚集团而言，这更是他们梦寐以求的发展机会，绝不能等闲放过。但他们对

于光宗也有一个最低限度的要求，即必须能坚守“把定”两字，顶得住太上皇与理学集团的干扰。葛邲、陈骙的除任与姜特立的召命便是在这一互相了解之下实现的。葛、陈之除，别无资料可供佐证，姜特立之召则幸有彭龟年写给留正的一封信，使我们略知内情，兹节引于下，以供参证。他在《上丞相论虚传姜特立召命书》中说：

> 某本月初一日忽见小报，姜特立召赴行在。某始闻之，未敢以为然也。既而物色，则其报已四驰矣。退，惊且疑：以为有耶？则相公得君方专，岂遽至此？以为无耶？则以近事念之，亦未敢必也。至次日，乃知不然。然有不可不虑者，试为相公陈之。当此报之传也，某密察之人情，特善类以为虑耳。其他泛泛不问者固亦不少，闻之而喜者，不知几人，然要非碌碌在下位者也。相公观此声势，抑尝动心否乎？（中略）前日之报，虽云不实，然不知果何自而出，殆必有为之者矣。然则相公肘腋之下，岂非有其人之党羽在乎？某谓此报不当视为寻常而不问，要当亲质之上前。如本无此，则穷所自来，取其撰造者，寘之于法。不特以示趋向于外，堤防机密之地，亦当如是也。（《止堂集》卷一二）

此书当作在绍熙四年五月召姜之前几个月，或可早在三年的下半年，当时虽是虚传，实则其事已在酝酿之中，并非空穴来风。书中所谓“小报”，周麟之《论禁小报》云：

> 小报者，出于进奏院，盖邸吏辈为之也。比年事有疑似，中外未知，邸吏必竞以小报书之，飞报远近，谓之小报。如曰：今

> 日某人被召，某人被召罢去，某人迁除，往往以虚为实，以无为有。（《海陵集》卷三）

与彭书所言全合。麟之《宋史》无传，清代陆心源补之于《宋史翼》卷一三。麟之是绍兴十五年（1145）进士，三十年七月至三十一年六月为同知枢密院事。（《宋史·宰辅表四》）则此论当奏于绍兴晚期，然《小报》终未能禁绝。当时官僚集团中人或故意先借《小报》为召姜投石问路耳。此书完全印证了上章关于姜特立一节的分析。特立所谓"种桃三百树，随处有开花"，绝不是夸张之词，他在官僚集团中确拥有深厚的基础。更重要的是他的支持者（"党羽"）不但人数众多，而且都是留正左右居上位的人。由此可知绍熙四年特立之召，官僚集团领袖与光宗之间必早已达成默契；前者在外廷为特立活动，后者则在召命已出之后，坚持"把定"，即所谓"成命已行，朕无反汗"。留正虽在城外"待罪"数月，也丝毫不能动摇光宗的决定。这和留正第一次参去特立的情形恰成最尖锐的对照，其关键便在"一月四朝"的桥梁已断，太上皇不复有机会对皇帝"责善"了。也由于桥梁中断，皇权公开破裂，中间无缓冲余地，理学集团与官僚集团的冲突也随之转为表面化。所以在绍熙四年这一年之中，一方面是官僚集团的汪义端出面阻止赵汝愚入枢院（三月），另一方面则是理学士大夫集体反对姜特立的召命（六月）和请罢葛邲右相之任（十二月）。这几件大事我们在以上各章都已分别研究过了，不再重复。此处所论读者只需略一查阅《宋史·光宗纪》绍熙四年有关的几条纪事，便可以获得印证。

分析到这一步，我才可以对"一月四朝"的问题下一转语和断语。前面已说过，"一月四朝"始于孝宗受禅之后，高宗即一直运用这

一定期集会阻止孝宗"恢复"并干预人事的安排，外面却不露痕迹。孝宗继之，也恃此为政治部署的主要管道，但因"责善"过甚，造成光宗精神错乱的悲剧。换句话说，"一月四朝"表面上虽是儿子向父亲尽"温凊定省"的孝道，实质上则具有重大的政治功能。所以陈亮"岂徒一月四朝而以为京邑之美观"这句话，如果不是有意曲解，则必是彻底误解，二者必居其一。绍熙三四年间，理学士大夫连篇累牍地上疏指责光宗不朝重华宫的过失，决非"尽孝"一端所能尽其底蕴。他们仍然希望孝、光父子关系破而复合，"一月四朝"的功能逐渐恢复，则他们"致君行道"的共同抱负也可以步步展开。但在官僚集团一方面，他们虽然绝对不能公开支持光宗与太上皇为敌，却深知"一月四朝"最不利于他们的政治活动。一旦父子关系重回旧轨，光宗便不可能再守住"把定"两个字了。他们在同一时期内，对"一月四朝"的问题尽量保持缄默，非形势所迫，不轻作附和，正是因为他们陷入了一种两难的困境。陈亮的廷对之所以激起经久不息的政治波澜，必须从绍熙四年皇权分裂表面化这一背景下去求了解。无论是出于曲解还是误解，陈亮关于"一月四朝"的评论恰好触动了两大政治集团之间一个最敏感的争点上面：官僚集团宣扬它，理学集团不满意它，这是完全不足为异的。（童振福《陈亮年谱》，台北，商务，1982 重印本，页 55 论对策事说："诸臣对光宗不朝寿皇，均不谓然，陈傅良且引帝裾力谏；而先生策中所言，人有谓阿谀上意，先生死后，傅良无祭文，岂以此欤？"同书页 57 又说："陈傅良未有祭文，自言因不胜悲痛，故未作。"按：后一说见《止斋集》卷九《悼刘谦之知录》诗自注："余欲作（郑）景元、同父祭文，皆不胜悲，辄止。谦之亦然。"同时提及三人，当属事实。童氏不之信，故献"岂以此欤"之疑，但文献无征。近年学人颇有辗转采用童氏之疑者，见周梦江《叶適与永嘉学派》，浙

江古籍，1992，页123及方如金《陈亮与南宋浙东学派研究》，北京，人民，1996，页98。以上三书都承田浩检示，特此致谢。）

现在我们要从外廷转向宫内，略论李后与“把定之说”的关系。在阻止光宗朝重华宫这件事上，李后所发挥的作用比任何人都大。前面已指出，光宗的“心疾”主要是孝宗的“责善”逼出来的。但是李后与光宗此病究竟有无关涉，也不能完全避而不论。光宗的“心疾”起于两股相反的心理力量之间互争雄长，由互争而至于破裂，他的精神也随之而陷入错乱了。孝宗的“责善”代表一股力量，李后鼓励他“把定”自己的皇权，不要屈从太上皇，则代表另一股力量。用当时儒家的语言说，这是所谓“天人交战”，用现代心理学的名词说，则是“超我”与“意我”的冲突。绍熙四年也恰好是李后使出浑身解数逼他“把定”的时期。从这一点说，李后不但对丈夫的病无法完全脱掉干系，而且对于皇权的公开分裂更不能不负相当的责任。让我们略举一二比较突出的事实来阐明当时的情况。《宋史・光宗纪》绍熙四年十月甲寅条云：

> 工部尚书赵彦逾等上疏重华宫，乞会庆圣节勿降旨免朝。寿皇曰：“朕自秋凉以来，思与皇帝相见，卿等奏疏，已令进御前矣。”明日会庆节，帝以疾不果朝。

“会庆节”即孝宗生日，光宗自应前来拜寿。但自他病后，不但“一月四朝”已中止，即一切重要节日，光宗也不再涉足重华宫了。为了避免尴尬，孝宗往往以光宗有疾为理由，先期“降旨免朝”。这便给光宗提供了一个最方便的借口。这一次显然他的病情已好转，所以臣僚集体上书，请孝宗“勿降旨免朝”。我为什么特别引《光宗纪》中这条

记载呢？这是因为它的原始史料仍在，完全可以信为实录。袁说友《同众从官人奏寿皇圣帝状》略云：

> 半载以来，车驾每欲过宫起居，每蒙圣慈眷免，然而因循日久，寝阙礼文，观瞻所关，驯致疑惑。……今兹会庆节，礼合上寿。伏望睿慈，勿复先期更免过宫，俾皇帝得以躬率群臣，展前殿玉卮之敬，三宫欢洽，四海欣庆。（《东塘集》卷一三）

可知此疏虽由工部尚书赵彦逾领衔，实出袁说友（时为"权户部侍郎"）手笔。引文起首"每欲过宫"云云自是门面语，此疏的主旨则在不给光宗"免朝"的借口。几天之后，说友又单独上奏云：

> 陛下观前日寿皇批答侍从之言，有云："自秋凉以来，每欲与皇帝相见。"此语切切爱子，急急欲见之意，陛下可以灼然无疑矣。今臣之策，以谓陛下尚怀此疑，未肯即过宫。欲乞陛下先密以宸翰一缄，如家人之语，其间及陛下以久不得一侍寿皇，欲得即行朝礼。今幸已经会庆圣节，翌日愿侍慈闱之意。（同上《又入奏同前状》）

此奏引孝宗语，与《光宗纪》基本一致。这两件原始档案的发现，使我们对于上引《光宗纪》叙事更无任何怀疑的余隙。在拒绝与太上皇见面这一问题上，光宗所表现的坚决态度真是可惊。在赵彦逾六部长贰集体上疏的前两天（十月壬子），秘书省官也三度集体上疏（见《光宗纪》），接着则又有孝宗的亲笔批语。孝宗肯放下父亲的身段，公开表示"每欲与皇帝相见"，他的内心痛苦，更可想而知。光宗何以能如

此“把定”，竟顶得住如许排山倒海而来的压力呢？这完全是因为李后在背后给他以勇气和力量。这一事实触及光宗心理冲突的内核，兹选录几则有关史料为论证的根据，以结束本节。

《光宗纪》绍熙四年九月条云：

> 甲申，帝将朝重华宫，皇后止帝，中书舍人陈傅良引裾力谏，不听。

“皇后止帝”四字证实了光宗的“把定”在宫内完全得力于李后。此条纪事的史源稍后再交代，现在我要先引彭龟年的奏疏与日记各一则来说明光宗精神失序的实况。龟年绍熙五年五月《论车驾久不过宫无以举记注职守疏》云：

> 臣窃见近日群臣，请陛下过宫者不止一人；或将顺或正救或解释其疑，亦不止一人。言语忿激，引类亵慢，殆不可恕。而陛下受之，曾无难色。一入内庭，其意即异，果何为而然哉？是必有误陛下者也。（《止堂集》卷四）

“一入内庭，其意即异”，则“误”光宗者，非李后莫属，但疏中自然不能说破。此疏之后附有五月癸未《日记》一则，是他和光宗对话的记录，至为可贵，兹仅录其有关的问答如下：

> 上云：“素知卿忠直，卿理会甚事？”奏云：“今日之事无大于过宫。臣自三月十九以后，累有奏疏论此事，未蒙开纳，今再有劄子奏陈。”上云：“甚好。”逐段开陈，上皆以为是，且云：“须着过

去。”奏云：“陛下在外庭，与群臣言及过宫事，圣意更无龃龉，且与之约为定日。及一转入御屏，此意便别。此必有人误陛下，不然必不至此。”上首肯之。然圣意终未回也。（同上）

观当时君臣对答之语，光宗显然神智清醒，并无病状。最难得的是《日记》不但保存了光宗“须着过去”这句话，而且更记录了他当面承认“及一转入御屏，此意便别”这一重要的事实。可见光宗在外殿与理学诸臣讨论“过宫”问题时，他的“超我”仍然在发挥着主宰的作用，但一进入内庭他便立即换成另一个人，完全受“意我”的支配了。为什么他的人格转换会这样快呢？因为李后便在“御屏”的后面也。上引陈傅良“引裾力谏”的著名事件，详情如下：

止斋陈氏傅良，时为中书舍人，于百官班中颙俟上出。上已出御屏，慈懿（按：即李后）挽上入，曰：“天色冷，官家且进一杯酒。”却上辇，百僚暨侍卫俱失色。傅良引上裾，请毋入，已至御屏后。慈懿叱之曰：“这里甚去处？你秀才们要斫了驴头？”傅良遂大恸于殿下。（《四朝闻见录》甲集“光皇命驾北内”条。又见《齐东野语》卷三“绍熙内禅”条）

这是极富于戏剧化的一幕。李后“驴头”的骂语，必是原话，活脱地显出一个出身“群盗”之家的女性，视儒家礼法如无物。（按：《宋史·李皇后传》记此语曰：“此何地，尔秀才欲斫头邪？”变俗为雅，而神味尽失。）这是一场“拔河”的较量：陈傅良在一头，是光宗“超我”的化身；李后则在另一头，是他的“意我”的体现。光宗的人格在这两股大力互相拉扯之下终于撕裂为二。

“陈傅良引裾”虽是一幕闹剧，却也为造成光宗心理失序的种种力量提供了一个同台演出的机会。他的“超我”逼他“朝重华宫”这是“孝道”的最低限度的要求；理学士大夫的苦谏则代表着“舆论”的压力，为“超我”助威。所以他在外殿时激起“须着过去”的强烈念头。然而他的“意我”却已和原始生命冲力联手了，要求自由伸展，向父亲作反抗。恰恰“御屏”后而还有一个不受孝道文化羁绊的李后，为他的“意我”摇旗呐喊，一句“官家且进一杯酒”的叫唤便顿时使“意我”胜过了“超我”。此时胜负已决，陈傅良却仍拉着光宗的衣襟不放，一直被拖进“御屏”之内。“驴头”之斥和痛哭而回，只能算是剧情早已为他安排好的必然下场了。

最后，让我略述朱熹与光宗的关系，以阐明后者对于理学集团的一般态度。《朱子年谱考异》卷四绍熙二年七月条云：

> 按朱子在光宗朝，与孝宗时不同。孝宗之知朱子甚深，而朱子之望于孝宗者亦至。故往往坚辞以卜上意。至光宗元未有召用之意，其除命皆由留丞相所荐，而朱子亦止于再辞，盖以为之兆耳。

王懋竑此论，可谓一针见血。大体言之，光宗在情感上偏向于官僚集团，对于理学士大夫抱着一种“尊而不亲”的态度，朱熹所谓“亲疏新旧之情本自不侔”，实已一语道尽。但朱熹最初对于光宗的新政也未尝不曾寄予希望，他在《己酉拟上封事》中说：

> 臣窃惟皇帝陛下……一旦受命慈皇，亲传大宝……凡在覆载之间，稍有血气之属，莫不延颈举踵，观德听风。而臣适逢斯

> 时，首蒙趣召，且辱赐对，得近日月之光，感幸之深，其敢无说以效愚忠之一二。（《文集》卷一二）

己酉即淳熙十六年（1189），可知光宗初即位，曾召他入对。黄榦《朱先生行状》略云：

> 先生尝草奏疏，言：讲学以正心，修身以齐家，远便嬖以近忠直，抑私恩以抗公道，明义理以绝神奸，择师傅以辅皇储，精选任以明体统、振纪纲以厉风俗，节财用以固邦本，修政事以御外侮；凡十事，欲以为新政之助。会执政中有指道学为邪气者，力辞新命，除秘阁修撰，仍奉外祠，遂不果上。（《勉斋集》卷三六）

所言十事与《封事》完全相合。这篇不果上的《封事》其实是一篇很重要的史料，至少可以说明三个问题：第一，朱熹奉召后即决定入朝，再一次证明“经济夙所尚，隐沦非素期”的诗句是他的由衷之言。他“本无宦情”，也“不能与时俯仰，以就功名”，这都已在他的践履中证实了，可以无疑。（见第八章《“得君行道”——朱熹与陆九渊》一节）但是他的“得君行道”的念头却十分炽热，因此只要他判断有“行道”的机会，则绝不肯轻易放过。而且这也不仅他一人如此，其他理学家莫不皆然。第二，朱熹愿意应光宗之召，并预先写好了一篇详明剀切的《封事》，还有另一层原因。他深明孝宗“末年之政”的意向，即在朝廷上布置一批理学型士大夫，辅佐新君。他自己便是其中之一。所以孝宗先在淳熙十五年十二月除他为“崇政殿说书”，稍后又在退位之前几天，即十六年正月二十三日，再除他为“秘阁修撰”。（见《文集》卷二三《辞免秘阁修撰状一》）

黄榦在《行状》中说：

> 时上（按：孝宗）已有倦勤之意，盖将以为燕翼之谋。

“燕翼之谋”明明是说孝宗特别属意他为光宗的辅翼。朱熹自然知道他也是孝宗政治部署中之一人，因此光宗召命始下，他便作好了入都的准备。这和他在绍熙五年八月奉宁宗之召，即“不俟驾而往”的心理，先后如出一辙。（见《朱子年谱》卷四下绍熙五年八月“赴行在”条）第三，《行状》中“会执政中有指道学为邪气者，力辞新命”一语，尤为重要。朱熹即因此“邪气”两字而失去一次“致君行道”的机会。那么这位“指道学为邪气”的“执政”究竟是谁呢？王懋竑说：“至于指道学为邪气，则自施（师点）、萧（燧）辈所言，而周（必大）、留（正）必无是语矣。”（《年谱考异》卷三淳熙十五年六月癸酉条）“邪气”之说明起于光宗召命之后，王氏系年有误。施师点坚辞知枢密院，在淳熙十五年（见叶適《施公墓志铭》），萧燧罢参知政事，则在十六年正月乙巳（《宋史·宰辅表四》），光宗二月受禅时，他们两人已不居“执政”之位了。考淳熙十六年二月有资格称为“执政”的仅有四人，即左相周必大（至五月丙申止）、右相留正、参知政事王蔺（又自五月甲午起除知枢密院事）和同知枢密院事葛邲（始于正月己亥）。（见《宋史·宰辅表四》）前三人都是孝宗部署的执政领袖，绝不可能“指道学为邪气”。只有葛邲一人是光宗的东宫僚属，最为亲信；他之所以能挤入“执政”行列，必因光宗坚持之故，而且孝宗为了安稳新君，也不能不作此安排。因此我们可以百分之百断定，“邪气”两字必出于葛邲之口。他在“太子参决”时期已积极联络官僚集团，阻挠理学集团的“荐士”活动（见本书第十章），绍熙时期更成为官僚

集团的领袖人物（见本书第十一章），此时他出面阻止朱熹的召命，是丝毫不足为异的。何况光宗即位后重除朱熹为“秘阁修撰”，原出于孝宗的授意，故朱熹在四月的辞状中特着“庶几仰全寿皇眷知惠养之意”一语。（见《文集》卷二二《辞免秘阁修撰状二》）光宗本人的诚意如何，本来便大成问题，因此葛邲一句话便发生了决定性的作用。总结地说，孝、光禅代之际的政治形势在朱熹这篇“未果上”的《封事》中获得了十分明白扼要的印证：当时皇权已分裂为二，理学集团与官僚集团分别变成了太上皇党与帝党，杨万里的预言——“天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立”——完全应验了。

但朱熹与光宗的关系并未止于此。绍熙五年五月他初就知潭州与湖南安抚使之职，又为光宗不朝重华宫事写了一篇很长的《甲寅拟上封事》。（《文集》卷一二）黄榦《行状》云：

> 又草封事，极言父子天性，不应以小嫌废彝伦，言颇切直。会今上（按：宁宗）即位，不果上。

即指此。事实上，《封事》草于五月二十六日，孝宗在六月初九便去世了，此文已成明日黄花，所以未上。这篇《封事》最能体现朱熹对现实政治的深切关怀。他和光宗的关系甚为疏远，而且身膺疆寄，不预朝议，完全没有越位进言的必要。当时为“过宫”苦谏的都是朝廷上的臣僚，以疆吏而言及此事的，就现存史料言，我还没有发现第二人。更可惊异的是：他虽远在长沙，却对光宗不肯朝重华宫的经过及廷臣进言的轻重，无不了如指掌，较之上引陈傅良、黄裳、彭龟年、袁说友诸人的奏劄，毫不逊色。可见他平时与在朝友生必广通声气，故

能知之甚详。这当然是因为他追求“内圣”而并不曾忘情“外王”，对于朝廷上一举一动随时都在密切注视之中。《封事》原文太长，不能备引，但其中有一段话深中光宗的心理，其言曰：

> 方间隙之将萌，群臣不能救之于早；及形迹既著，又不能察陛下事亲之本心，且无以和陛下父子之情，往往语言拙直、援引过当。其心虽忠于陛下，而不足以感悟陛下之听，徒以激怒陛下。故近日临欲过宫，而复辍者，陛下未必不曰：“身为万乘之主，乃不得一事自由乎？”故不肯屈独断之权，为群论所迫耳。

这实在是一番很精到的心理分析，把光宗的“意我”作主和“把定”心态都交代得清清楚楚，上引诸臣谏言，无一人曾及此义。他真不愧为心性之学的大师。上一节论《心理向度》，我曾引隋文帝“吾贵为天子，而不得自由”一语，说明孝宗的心理状态。朱熹“身为万乘之主，乃不得一事自由”一语必从隋文帝语推衍而来，决无可疑。可知他对帝王的心理，认识得非常深刻，这也许是他为什么在无可奈何之中，特别要向皇帝讲“正心诚意”的一个主要原因吧。

七、环绕“皇极”的争论

在最后这一节中，我将对孝宗晚年大更改的性质问题提出最后的解答，以结束下篇。

在上篇第五章《“国是”考》中，我已指出，自熙宁变法以来，“国是”的观念已通过法度化而进入宋代的政治体制，任何关于国家

最高政治纲领的变更都必须先经过一个皇帝与士大夫共定“国是”的阶段。南宋初年定“和议”为“国是”即其显证。孝宗与高宗不同，他终身念念不忘“恢复”。朱熹将孝宗“末年之政”概括成“乾坤归独御，日月要重光”十个字，这便明白点出了：孝宗晚年的政治部署其实是为了变“和议”为“恢复”；易言之，即作重定“国是”的准备。“恢复”不但是孝宗个人的“最后认同”，而且也恰好是理学士大夫的“集体认同”，这是本章以上各节所已详细论证了的。孝宗晚年之所以单单与理学集团共谋“国是”的重定，可以说是势有必至的了。确定了孝宗晚年的二重奏——更改构想与政治部署——为具有根本性质的“国是”重定，我们才能完全懂得为什么它会在光、宁两朝激起十年以上的剧烈政争，而终结于“庆元党禁”。重定“国是”的原动力虽出于皇权，但在朝士大夫的向背则往往发生决定性的作用，孝宗隆兴元年（1163）的“和议”便是一个最明显的前例。（见《孝宗“末年之政”的心理向度》一节中所引朱熹《戊午谠论序》）南宋的偏安之局自始即建立在“和议”的基础之上，朝廷上庞大的职业官僚群早已与“和议”体制结下了不解之缘。孝宗晚年与理学集团企图重建以“恢复”为中心的新“国是”，首先便威胁到许多职业官僚的既得利益，他们奋起抗争是可以预期的。试想早在隆兴元年的所谓“癸未之议”中，“士大夫是和者之多”已使朱熹为之感慨不置，更何况又苟且偷安了二十余年的淳熙末叶？第十一章已钩稽了官僚集团盘踞权力中心及其势力传承的基本轮廓，现在我要进一步指出：官僚集团在光、宁两朝抗拒理学集团所推动的大更改，其主要凭借之一便是淳熙中叶以来王淮所建立的过渡“国是”。此中颇多曲折，下文将试作清理。

关于孝宗晚年的大更改构想即是重定“国是”的一种努力，本章的讨论随处都已有所提示，不需要再特别加以论证。如果一定要寻找

明显的文字证据，则当以叶適淳熙十四年年底的《上殿劄子》为最早。他在这次轮对中，要求孝宗“变国是，变议论，变人材，所以举大事”（见《水心别集》卷一五），而孝宗也为之触动了心事，因而流露出“叹息动宸襟”的深厚情感。上篇第五章和下篇第十章的《前言》，对此已作出了分析，读者可以参看。但是重要的文字证据则见于罗点淳熙十五年十月的奏文，其言曰：

> 臣闻君子、小人相为消长：众正进而后群枉消；群枉消而后国是定；国是定而后太平之基立。（袁燮《罗公行状》，《絜斋集》卷一二）

以罗点得孝宗信任之专和他在理学集团中的关键地位，他这篇公开奏疏显然是一件特别有分量的官方文书，较之叶適《上殿劄子》更具代表性，因为后者不过是一个人在轮对中所表达的私见而已。所以上引这几句话可以看做是孝宗有意重定“国是”的一个确实信号，否则罗点此疏岂不成了无的放矢？

根据第十章《理学集团的布局》一节的研究：罗点疏中的“君子”和“众正”是指主张革新的理学型士大夫群，而“小人”和“群枉”则指那些专为一己名位营谋而竭力维护现状的职业官僚辈。当时孝宗与理学集团之间存在着一种默契，即尽量网罗有抱负、有作为的人才于朝廷之上，以逐渐展开一个新的局面。现在我们可以更进一步指出：罗点这几句话不但精确地表达了孝宗晚年政治部署的基本精神，而且还把它正式提升至“国是”的高度。孝宗和理学集团对于政治现实都有清醒的认识，因此他们并未立即重弹“恢复”的高调。但是他们共同努力以赴的长程目标是“恢复”，当下的着手处则是通过朝廷上人事的更换以重定一个积极进取的新“国是”。罗点在淳熙十五年

七月初与叶適等五人共同拟进“荐士”名单三十余人，十六年二月又奉诏推荐可为台谏者八人，都是在上述默契下的具体行动。这一系列的行动直接威胁到官僚集团的既得利益，这是显而易见的。这样看来，官僚集团转而包围新皇帝，利用正式皇权进行针锋相对的“反部署”，也是完全可以理解的了。

讨论至此，我们遇到一个不容躲闪的问题：孝宗晚年既决意重定新“国是”，那么在淳熙十五年以前有没有“国是”呢？如果有的话，这个旧“国是”又是什么呢？首先我们当然会想到旧“国是”即隆兴元年（1163）所重定的“和议”（“癸未之议”）。但自隆兴至淳熙末，相去二十五六年，与金人和平共存已成为南宋的正常状态，似不应自始至终“国是”的涵义都局限于“和议”一点，而别无其他内容。孝宗在最初十几年中，曾一再有过“恢复”的冲动（见本书第七章及本章《认同危机与心理挫折》一节），相对于“恢复”而言，我们当然还可以说当时遵循的“国是”仍是“和议”。然而孝宗最后一次的“恢复”冲动发作于淳熙六七年（1179—1180）赵雄执政的期间，自王淮除相以后他便已绝口不再弹此调。因此最后我们必须继续追问：在长达七八年（1181—1188）的执政时期，王淮所推行的究竟是何种“国是”呢？关于王淮在接受相位时所标举的最高政治纲领，第七章中《王淮执政与党争的关系》一节即已考论颇详。概括言之，针对着孝宗当时的要求，他揭橥了两条中心政纲：第一是维持“不生事”的“安静”局面，第二是用人唯才以消弥朝中“朋党”之争。后来事与愿违，这两条政纲都变了质，但那是观念进人权力世界后所衍生的问题，又当别论。所以就实质言，这两条总纲不妨假定为王淮时代的“国是”。然则我们如何能证实这“假定”呢？如果这一假定可以成立，那么王淮时代的“国是”有没有什么名称呢？这两个密切相关的问题在现存史料中，

都找不到明确答案，但是，幸运得很，李心传在《道命录》的一则评论中竟为我们提供了一条重要无比的线索。庆元五年十二月官僚集团成员中有人进呈一篇《乞虚伪之徒姑与外祠，使宿道向方》的奏劄（略见第十一章末节），其中一再提到“皇极”的概念，李心传跋语说：

> 然《经》所谓“皇极”者，非此之谓也。盖“皇”者君也，“极”者至也，言人君之身，居极至之地，以为天下之标准，周公所谓“以为民极”者是也。自汉儒误以“大中”二字训之，后世因之，遂以为含容姑息、善恶不分之目，如曾布之“建中”、王淮之“皇极”，皆是也。（《道命录》卷七下）

李心传解“皇极”本义全从朱熹之说，此点留待后面再论。这里应该特别重视的则是“王淮之‘皇极’”一语。此语出于同时代人之口，必有可靠的根据。虽然史料脱落，今已不能知其详，但有两个理由使我们相信“皇极”在王淮执政时期曾发挥“国是”的作用：第一，王淮的施政纲领大体上确与当时人所理解的“皇极”相合，详见下文。第二，李心传以“王淮之‘皇极’”与“曾布之‘建中’”并举，视为同类。这一点最值得注意。为什么呢？第五章《“国是”考》已证明：不但曾布的“建中”和蔡京的“绍述”都是“国是”的名目，而且自熙宁以来，宰相往往和他所标举的“国是”同进退，已成惯例。王淮执政与失位的过程与此完全相同：他取得相位是因为他的执政纲领符合当时所需要的“安静”；他失去相位则是由于孝宗晚年改弦易辙，决意放弃“安静”的原则。所以在他罢相前后，叶適和罗点便已将改变“国是”提上了议事日程。

但“皇极”本是一个普通名词，在字面上不显任何特色，似与

“绍述”、“建中”颇有不同。哲宗最初看中“绍述”两字是因为他要推翻元祐之政，继承神宗的新法；徽宗即位之初一度以“建中”为“国是”则是由于钦圣太后同听政，主张兼用新旧两派，“以大公至正消释朋党”。“建中”之“中”字虽已取义于“皇极”之“极”，但政治的针对性仍甚显豁。然则“皇极”这一笼统的概念何以竟成为王淮执政以来的“国是”名号呢？以下我们将逐步讨论这一问题。由于本节的主题是“皇极”，让我先引《尚书·洪范》的“皇极”章原文如下：

> 五、皇极。皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰予攸好德。汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茕独，而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰：皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以为天下王。

我之所以全录此节，是为了便于读者检查，因为后面所引各家争论无不涉及原文。关于此节的解释，除孔颖达《尚书正义》（十三经注疏本）外，现代最简明者可看曾运乾《尚书正读》（北京，中华书局，1964）。《洪范》相传是箕子答周武王关于治理天下之问，共九类，而

“皇极”适居其中，为第五，故后世往往以“九五”附会之。概括言之，“皇极”所陈是“天子”或“王”怎样建立一个理想的政治秩序。

如果要了解“皇极”为什么会变成“国是”，我们必须稍稍回顾一下王淮执政的背景。（详见第七章）朱熹解释孝宗任命王淮为相，曾说过一句很扼要的话：

> 寿皇……后来欲安静，厌人唤起事端，且如此打过。（《语类》卷一二七）

这里“安静”两字最是关键所在，《鹤林玉露》云：

> 孝宗初年，规恢之志甚锐，而卒不得逞者……亦以德寿圣志主于安静，不思违也。（丙编卷四“中兴讲和”条）

可知“安静”本是高宗的主张，与其说孝宗“不思违”，不如说他“不敢违”；朱熹于此事尚不免但知其一，不知其二。本章《认同危机与心理挫折》一节所引《西湖游览志余》（卷二）的记述有云：

> 淳熙中，上（按：孝宗）益明习国是，老成向用矣。一日朝德寿，谓之曰：“天下事，不必乘快，要在坚忍，终于有成。”上再拜，大书揭于选德殿。

这几句话特别能说明“王淮之‘皇极’”何以终于在政治舞台上出场。高宗压抑孝宗的“恢复”冲动都是利用“一月四朝”的机会为之，外间知之者甚少。这次大概是因孝宗“大书”殿上而流入时人记

载。高宗这一次的语气略有不同，虽一方面仍然警戒孝宗“不必乘快”，另一方面却也鼓励他“坚忍”。我相信这与孝宗最后肯接受“安静”的原则大有关系。这次对话发生在“淳熙中”，时间上尤为密合，淳熙一朝共十六年，王淮除右相恰好在八年。

现在让我们试在《洪范·皇极》中推寻王淮执政纲领的可能依据。由于当时人是通过汉、唐注疏来理解《皇极》原文的，因此孔安国《传》和孔颖达《正义》实比原文更为重要。以下所引即以此二者为主。《洪范》“次五曰：建用皇极”，《传》曰：

> 皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道。

“凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极”，《传》曰：

> 民有安中之善，则无淫过、朋党之恶，比周之德，为天下皆大为中正。

《正义》曰：

> 民有安中之善，非中不与为交。安中之人则无淫过、朋党之恶，无有比周之德。朋党比周，是不中者。善多恶少，则恶亦化而为善，无复有不中之人。惟天下皆大为中正矣。

“不协于极，不罹于咎，皇则受之”，《传》曰：

> 凡民之行，虽不合于中，而不罹于咎恶者，皆可进用，大法

受之。

《正义》曰：

> 不合于中，不罹于咎，谓未为大善，又无恶行，是中人已上，可劝勉有方将者也。故皆可进用，以大法受之。大法谓用人之法，取其所长，弃瑕录用也。……其实天下之大，兆民之众，不可使皆合大中。且庶官交旷，即须任人，不可待人尽合大中，然后叙用。

以上所引汉唐注疏与王淮的执政纲领，精神上相一致，显而易见。以“大中”释“皇极”主要即在追求均衡与安全，故《传》与《正义》都强调“安中之善”。这一点基本上符合高宗“主于安静”的要求，而王淮本人的相业也建立在“示之以静”的中心观念之上，见第七章。此其一。以“中”道消弭“朋党之恶”在《传》与《正义》中是另一个特别受重视的要点。孝宗深恶朝中有“朋党”，王淮知之甚审，所以他执政之始便向孝宗作出了超越“朋党”的保证。当然，党争如果真能止息，“安静”也就不在话下了。此其二。“不合于中，不罹于咎”的人都可以“取其所长，弃瑕录用”，也是《传》与《正义》所共同肯定的原则。这条原则对于王淮而言更有一箭双雕的妙用：一方面，他在接受任命时已公开宣布了“以用人为己任”的承诺，作为超越“朋党”的具体保证；另一方面，《正义》所谓“不可待人尽合大中，然后叙用”，则为他开了一道方便之门，使他可以不受理学家“君子、小人”截然二分的道德约束。我们有理由相信，职业官僚的势力之所以在王淮长期执政下获得长足的进展，在很大的程度上是得力于“皇极”观

念的庇护。

此外还有一个观念，也可能与孝宗愿意承认“皇极”为“国是”有关。《洪范》“会其有极，归其有极”句，《传》曰：

> 言会其有中而行之，则天下皆归其有中矣。

《正义》曰：

> 会谓集会，言人之将为行也，集会其有中之道而行之。行实得中，则天下皆归其为有中矣。天下者，大言之。《论语》云：“一日克己复礼，天下归仁焉。”此意与彼同也。

《传》与《正义》都强调“中”可以发挥积极进取的力量，所以人将有所作为（“将为行”），必须先“集会”之。此与上引孔安国《传》所谓“凡立事，当用大中之道”，首尾相应。孝宗的“恢复”之志至少可以在这一观念中得到暂时的安顿，高宗所谓“要在坚忍，终于有成”也恰好与之互相印证。不但如此，“天下皆归其为有中”、“天下者，大言之”和“天下归仁”等语更能激发孝宗对于“恢复”的向往，和他平时所持“规恢须广大”、“包八荒以为家”的理想若合符节。他既认同于“恢复”，他的“天下”自然不能限于南宋。乾道六年张栻曾对他说：

> 欲复中原之地，当先有以得其百姓之心。（见朱熹《张公神道碑》，《文集》卷八九）

所以上引“天下”诸语对他未尝不能引发出时代的新意义。

从以上的分析中，我们可以看到，无论是高宗、孝宗，或王淮都能在《洪范·皇极》的汉、唐注疏中找到他们所迫切需要的意识形态的支持。所以我的推测是：在淳熙中期，高宗与孝宗之间曾获致一个互相默契的妥协方案。前者同意后者储积力量，为将来"恢复"作准备；后者则尊重前者的"安静"要求，承诺在前者生前不改变建立在"和议"基础上的现状。王淮即于此时进"皇极"之说，作为从"和议"到"恢复"之间的过渡"国是"。高宗死在淳熙十四年十月，王淮的相业在高宗生前确实做到了不触动现状，以维持表面"安静"的承诺。这也可以间接说明，他所奉行的"国是"至少与当时所理解的《洪范》篇中的"皇极"观念是基本上相合的。这里必须指出，以上的推测，在史料严重缺乏的情况之下，只能算是一种历史解释的假设。这一假设的必要性在于它可以对李心传"王淮之'皇极'"这一断语，提供一个比较合理的解说。但是到现在为止，读者很可能发生一个疑问：这一假设是不是出于牵强附会？我是不是断章取义地将《洪范·皇极》章中的某些字句勉强附会在王淮的执政纲领上面？对于这一可能的疑问，我愿意先提出三点申辩：第一，我的假设是直接根据上引李心传的话推衍出来的，并非出于任意取舍。李心传说："自汉儒误以'大中'二字训之，后世因之，遂以为含容姑息、善恶不分之目，如……王淮之'皇极'。"我不过作了进一步的疏证而已。第二，李心传的论断则本于朱熹对"皇极"与官僚政风的双重批评：他基本上认定一般官僚苟且含混、是非不分等等敷衍作风都是从误解《洪范·皇极》章而来，而这一误解已远起于孔安国《传》。朱熹的评论虽大半发表在光宗初年，但这种官僚作风其来有自，而尤以王淮长期执政的影响为最大。光宗一朝是官僚集团大力鼓吹"皇极"之说的时代，朝廷上仍然存在着一个没有王淮的王淮体制。孝宗所部署的少数执政大臣

与理学型士大夫在这一体制围困之下，极难有所展布。所以朱熹的发言才集中在这一时期。不但朱熹如此，其他理学家如周南也在同一时期，将官僚体制与“皇极”紧密地连系在一起而加以批评。这是我的假设的另一根据。朱、周等人的议论稍后将详作检讨，读者寓目下文之后，上述疑问便将大为消减。第三，我的假设是以接受李心传的断语为始点。但我之所以接受此断语而不疑则又因为它与当时士大夫的一般风气若合符节。宋代士大夫无论是正面提出政治建议或反面批评时事，往往援引特定的经典作为根据。就正面言，欧阳修、王安石都依《周礼》立论，曾布之“建中”更已先引及《洪范·皇极》章；就反面言，司马光因反对“新法”而致疑于《周礼》的真伪，程颐撰《易传》至少也部分地出于同一动机。这一作法虽非始于宋代，但它构成宋代士大夫政治文化的一个显著特色，则毫无可疑。下逮南宋，此风持续未变。我们只需引朱熹的一句话便足说明问题。他在《答詹帅（仪之）书》中说：

> 况所说经固有嫌于时事，而不能避忌者（原注：如《中庸》“九经”之类），指为讪上而加以刑诛，亦何不可乎？（《文集》卷二七）

这是他自道其解经之作，虽从反面立论，但推之正面，也同样适用。在这一政治文化的氛围中，王淮把他的执政纲领依托在《洪范·皇极》章之下，是极其顺理成章的。以上三层理由若持以证实李心传的断语则不足，但若用来建立上述解释性的假设却是相当充分的。

最后让我再回到前面提出的问题，即“皇极”这一普通名词为什么会转化为具有特定内容的“国是”称号？徽宗初年，曾布的“建中”既已出于《洪范·皇极》章，为什么王淮不沿用这一现成的名目，而必

须别出心裁，改用意义含混的“皇极”呢？关于“皇极”用作普通名词我们可以在北宋与南宋各举一个重要的例子。建隆乾德朝会乐章第二十八首之三《上寿·禧安》章云：

> 永御皇极，以绥兆民。（《宋史》卷一三八《乐》十三）

此乐作于北宋初年，其中“皇极”两字的用法显然是取其普通义，大约相当于“皇朝”或“皇统”。绍兴三十二年六月戊寅（十三日）大赦诏书之末曰：

> 有天下传归于予，敢忘付托之恩；建皇极敷锡厥民，允副迩遐之望。（《系年要录》卷二〇〇）

上句指高宗内禅，下句则孝宗自谓，其中“皇极”仍属通称，相当于今天所谓“政治秩序”。这是孝宗即位后所颁的第一道诏书，王淮后来变普通义之“皇极”为特殊义之“皇极”疑与此诏颇有关系。为什么呢？前面已指出，他所奉行的政治纲领本是一种折衷调和的方案，基本上贯彻高宗的“安静”要求，但同时也给孝宗的“恢复”远景保留一线希望。现在他在孝宗破题第一遭的诏书中找到“建皇极”一语，则他的相权的合法性不仅具备了经典的根据，而且更获得了皇权的直接印可。这真是一举而两得。至于他不取已出现过的“建中”，而径用“皇极”之名，则因前者只表达了徽宗初即位时调解新旧两党的意向，取义甚狭，而后者则词意含混浑括，可以暂时满足高、孝父子两人的政治要求。

通过上面的曲折辩证，前文所提出的假设似乎一方面可以说明

"王淮之'皇极'"一语的出现，另一方面也可以解释后来的政治变动。依此假设，则孝宗末年所要改变的"国是"非"王淮之'皇极'"莫属，因为在他的长期执政中，王淮只做到维持现状一事，虽符合高宗的"安静"原则，但于孝宗所认同的"恢复"一面却全无作为。他的"皇极"，从孝宗的观点说，可谓步步向反面转化。析而论之，可得三点：一、"安中之善"本在追求平衡与安定，以收"安静"之效，后来却变成了因循苟且，只求"不生事"，得过且过。二、"安中"也未能导致"朋党之恶"的消除，反而促成党争的激化。王淮为了维持表面的"安静"，不惜动用法度化的"国是"压制一切"异论相搅"，动辄指政敌为"朋党"，因而造出"道学朋党"的名目。三、"不合于中，不罹于咎，皆可进用"的原则更是自始便为关心一己宦途得失的职业官僚提供了进身之阶。极其所至，诚如叶適所说，"其怀利尚同，毁伤善类，阴塞正路，谋以力据要津者，充满内外"。（见《上殿劄子》）这三点大致可以概括"皇极"在淳熙末年的实况，本书自第七章以下已迭有论证，不待再说。这里所必须郑重指出的是：由于"王淮之'皇极'"已成"国是"，而这一"国是"又导致了政治秩序的瘫痪，所以孝、光两朝理学家关于"皇极"的争论即是直接间接关于"国是"和政治现实的争论。现在让我先从朱熹说起。

朱熹和门人讨论《洪范·皇极》的议论极多，兹摘录最有关系的一二条于下。《朱子语类》卷七九《尚书二·洪范》节云：

> 皇极非大中，皇乃天子，极乃极至，言皇建此极也。东西南北，到此恰好，乃中之极，非中也。但汉儒虽说作"中"字，亦与今不同，如云"五事之中"，是也。今人说"中"，只是含胡依违，善不必尽赏，恶不必尽罚。如此，岂得谓之中？

此条是郑可学记辛亥（绍熙二年，1191）所闻。又一条云：

> 人君建极，如个标准。……如《周礼》"以为民极"，《诗》"维民之极"、"四方之极"，都是此意。"中"固在其间，而"极"不可以训"中"。汉儒注说"中"字，只说"五事之中"，犹未为害，最是近世说"中"字不是。近日之说，只要含胡苟且，不分是非，不辨黑白，遇当做底事，只略略做些，不要做尽。此岂圣人之意！

此条是叶贺孙记辛亥以后所闻。这段话是由陆九渊在荆门讲《皇极》之事引起的，故可定为绍熙三年，但意思前后一致。前引李心传批评"王淮之'皇极'"，全出于此。由此可知朱熹所指责的"含胡苟且，不分是非"等等，正是针对着王淮以来因误解或曲解"皇极"而形成的一套官僚政风。朱熹坚持"皇乃天子"，"极"有"标准"义，即是解"皇极"两字为人君当以身作则，这和他一贯要求皇帝从"正心诚意"做起，在思想上是完全相通的。其实此意也有汉代的根据，即他一再提到的"五事之中"。《汉书》卷二七下之上《五行志》云：

> "皇之不极，是谓不建"，皇，君也。极，中；建，立也。人君貌、言、视、听、思，心五事皆失，不得其中，则不能立万事……

《五行志》训"皇"为"君"，即为朱熹所取，"极"虽训为"中"，但也不是方位之"中"，故他认为"犹未为害"。他在《答梁文叔（琢）》第二书中说：

> "皇极"之说，来说亦得之。大抵此章自"皇建其有极"以下，总是说"人君正心修身，立大中至正之标准，以观天下，而天下化之"之义。"无偏与陂"以下乃是反复赞叹，正说"皇极"体段。曰"皇极之敷言"以下是推本结杀一章之大意。向见诸葛诚之说，略是如此。但梁说有过当处耳。（《文集》卷四四）

此处解"皇建其有极"作"人君正心修身，立大中至正之标准"云云，明明受有《汉书·五行志》的影响。《五行志》说人君"心"失五事便不能"建极"，这是从反面为说；朱熹则强调人君必先"正心修身"，然后才能"建极"，这是从正面立论。此书本身未透露年代，但朱熹《答梁文叔》第四书作于绍熙二年或稍前（见陈来《朱子书信编年考证》，页 323），则其时间可大致定为光宗初年。

统观上引议论，朱熹的用意显然是要推翻王淮以下关于"皇极"的曲解，而别出他深信不疑的正解以代替之。他一方面确是在认真地"说经"，另一方面却也毫无避忌地评弹"时事"。破"皇极"为"大中"的旧说即所以摧毁当时所奉行的"国是"的理论基础；这一层涵义在上引议论中尚不过微露端绪，在《皇极辨》一文中则有更进一层的发挥，留待下文分析陆九渊讲《皇极》章并论之。从《答梁文叔》书我们又知道梁琢与诸葛千能（字诚之）两人对于"皇极"的理解大致与朱熹一致。琢为朱熹门人（见《宋元学案》卷六九《沧洲诸儒学案》上），可以不论；千能则同时问学于朱、陆两家，而与九渊关系尤深（见《宋元学案》卷七七《槐堂诸儒学案》及《象山先生文集》卷四《与诸葛诚之》三书）。他解"皇极"既为朱熹所赏识，则必异于九渊之守"大中"旧说，这也是值得注意的一点。但是更应引起我们注意的却是他们三人同时在光宗初年对《洪范·皇极》发生了特别兴趣这

一事实。据我所查考过的孝、光之际有关资料，不但专门议论“皇极”的文字集中出现于光宗一朝，而且臣僚奏疏中也时见“皇极”字样。例如杨万里淳熙十六年自筠州赴行在奏事，其十月初三日《上殿第一劄子》之末云：

臣愿陛下建皇极于圣心，酌大公于天下。（《诚斋集》卷六九）

绍熙元年二月二十七日刘光祖《论道学非程氏之私言》疏也说：

伏几圣心廓然，永为皇极之主。（《道命录》卷六）

这两篇奏疏相去不足五月，而语言雷同如此，不能不使人疑心“皇极”一词在光宗即位之初或有特殊意义。关于这一疑问，我终于在周南（1159—1213）的《庚戌（绍熙元年）廷对策》中找到了答案。绍熙元年周南进士对策，长达万言，其中论“皇极”一段尤著名。由于此段文字与本节主旨关系极大，兹先录原文于下，再加分析。周南对策说：

臣诚恐陛下聪明未免为小人而蔽蒙之也。……今之蔽蒙之甚者则立为议论，以笼罩主意，使陛下不能摆脱以用人者，其说有三而已：一曰“道学”，二曰“朋党”，三曰“皇极”。臣请得而极论之。

臣闻礼乐仁义，谓之“道”，问辨讲习，谓之“学”。人不知学，何以为人？学不闻道，所学何事？道学者，天下之所共知，而夫人之所共有也。然元祐诸贤未尝立此号名，近世儒先岂

曾以此标榜！中间忽有排挨异己之人，谋为一网尽去之计，遂以此名题品善士。士大夫……若以为讲习正心诚意之学、致知格物之事，其于国家果何负哉！彼谮人者，谩不知道学为何事，意以为凡不与人同流合污者，皆是也。于是取凡不与己合者，皆被之以此名。故朴直而自信者，谓之“道学”，洁廉而好修者，亦谓之“道学”，博通故实者，谓之“道学”，而研玩经籍者，亦谓之“道学”，而“道学”之名立矣。彼为“道学”之论者曰：心术暗也，才具偏也，恶静而喜生事也。于是陛下入其说。凡天下抱才负术之士，欲为陛下图事揆策，立谋建功者，陛下类以此疑之，以为纷纷徒乱人意，而以“道学”废之矣。

自“道学”之名既立，无志者自贬以迁就，畏祸者迎合以自污，而中立不倚之人则未尝顾也。彼其出处偶同，则何害于私相往来；好恶不偏，必不肯随人毁誉。彼谮人者，则又曰：吾方绝《道学》，而彼则与之交通；吾方以“道学”为邪佞，而彼则颂言其无过行，是党“道学”之人也。于是“朋党”之论又立矣。彼为“朋党”之论者曰：小人有党固非公，君子有党亦为私。议论协同，即是朋比；交相借誉，岂非缔交？于是陛下入其说。凡若所谓中立不倚之士，欲为无心之论，以解释“道学”之疑者，陛下又以挟私好名待之，而其人又以“朋党”而不用矣。举国中之士，不陷于“道学”，则困于“朋党”者十九矣。惟天下之庸人以无所可否为智，以无所执守为贤者，既不入于“道学”，复不俪于“朋党”，于是借“皇极”公平正直之说，以为佞庸自售之计，而“皇极”之论遂出于两者之后矣。然臣窃观箕子之论，本非为佞庸自售之计也。其曰“有为有猷有守”者，是有才智、有道义、有操执之人也。“汝则念之”者，欲其斯须之不可忘

也。若“不协于极”而亦“受之”者，谓其才虽有偏而终有可用，则亦当收拾而成就之也。若以实而论，则今日之所谓“朋党”、“道学”之士，是乃“皇极”之所取用之人也。今奈何废弃天下有才有智之士，取世之所谓庸人，外视之若无过，而其中实奸罔者而用之，而谓之“皇极”哉！自今以往，阘茸尊显，平凡得志，异日天下之大祸，臣恐始于“道学”而终于“皇极”矣。

陛下若有意乎舜、禹取善之事，则于今莫急于破庸论以收善人。若使“皇极”之说不明，而“朋党”、“道学”之人皆拒之而不敢用，则人材至于沉废，而天下之善无因至于陛下之前矣。（《山房集》卷七）

这一节对策太重要了，所以我破例详引于此。它的重要性尚不仅在于彻底澄清了“王淮之‘皇极’”的性质，而且更在于扼要而又整体地证实了本书下篇的中心论旨之一，即官僚集团与理学集团在孝、光两朝的冲突及其演变过程。详尽析论非本节篇幅所能容，因此我只能提示其中关系最大的几个要点，以供参考。

首先，静态观之，周南的论述可以称之为“道学”、“朋党”、“皇极”三位一体论，即以三者是环环相套的一个不可分的整体；动态观之，它又可以称之为三阶段发展论，即“道学”引生出“朋党”，“道学”与“朋党”又引生出“皇极”，其中有一个逻辑的但同时也是实际的发展过程。但是这里必须立即指出：周南笔下的“道学”、“朋党”、“皇极”必须分别理解为文中所说的“‘道学’之论”、“‘朋党’之论”、“‘皇极’之论”。在他看来，这三“论”都是官僚集团片面虚构的东西，“道学”与“朋党”固然与客观的真实绝不相应，“皇极”也与《洪范》文本中的原义完全相反。只有如此理解，我们才能懂得他的

重要结论："天下之大祸，始于'道学'而终于'皇极'。"他不是攻击宋代思想史上所谓的"道学"，也不是否定政治思想史上"皇极"概念的本身。他的意思是说：官僚集团所虚构的"'道学'之论"和"'皇极'之论"将来必然流祸天下。理由很简单：官僚集团用虚构的三"论"将"天下有智之士"都排挤在政府之外，使本身日益"佞庸"化，而独据权力中心，其后果自不问可知。

其次，根据第十一章《刘德秀的自叙》节，孝宗以来所谓"道学"必须分辨为学术的概念与政治的概念两类。周南此文不但完全证实了这一分别，而且还提出了更细微的分析。他指出，"道学"作为学术概念可有广狭二义：广义的指一切学问，所以是"天下所共知，而夫人之所共有"；狭义的则专指程、朱一系的"正心诚意之学，致知格物之事"。他对这一意义的"道学"也完全持肯定的态度，故曰："其于国家果何负哉！"更重要的是他所特别指出的一个历史事实："道学"作为学术概念，无论是广义或狭义，都不是学者方面为了自我标榜而主动张扬出来的名号。相反的，这是官僚集团为了一网打尽政治上的异议者，而"以此名品题善士"。这一事实我认为是不可摇撼的。另一方面，周南也正确地揭示："道学"作为政治概念在官僚集团的使用中不断在扩大范围，因此他在文中一连列举四个"谓之'道学'"来支持他的论点。我们不妨说，这是一个不断演进的概念（"an everevolving concept"），甚至所谓"党'道学'之人"最后也不免与"道学"混而难分。让我附带说一句，本书所用"理学集团"也是一个集体性的政治概念，包括官僚集团所谓"道学"与"朋党"，因为这两者的合流正是由于官僚集团不断扩大打击面而激成的。

最后，"皇极"具备"国是"的身份在周南文中获得了完全的证实。"皇极"作为"国是"显然拥有双重法度化的威力：在消极方面，

它为摈除"道学"、"朋党"于权力中心之外提供了正当的理由，因此策文有"若使'皇极'之说不明，'朋党'、'道学'之人皆拒之而不敢用"之语。在积极方面，它则为官僚集团引进其气类相近的人提供了合法的凭藉，此即策文所谓"庸人……借'皇极'公平正直之说，以为佞庸自售之计"。为什么朝廷上的人事任命必须以"皇极"为进退的依据呢？这当然是因为"皇极"已成为"国是"之故。哲宗时蔡卞"专记'绍述'之说，上欺天子，下胁同列"和徽宗时蔡京"阴托'绍述'之柄，钳制天子"，与孝、光两朝官僚集团对"皇极"的运用，先后如出一辙。（见第五章《"国是"考》）北宋二蔡当年也是借着"绍述"两字一方面斥退元祐党人，一方面大量引附己者于朝的。

周南此文使我们又进一步了解：光宗即位后必曾重申"皇极"为最高施政纲领（即"国是"），这是"皇极"的观念在光宗时期忽然成为思想家聚讼所在的根本原因。所谓"重申"，并不是皇帝特下诏书，正式宣布"皇极"为"国是"。事实上，"国是"自始便是皇帝与执政大臣通过当面讨论所得到的共同原则，如第五章引熙宁三年神宗与曾公亮、韩绛、王安石的一番辩论，即是显例，事后神宗并没有再诏示天下，"绍述"之成为"国是"也是如此。"皇极"早在淳熙中叶王淮执政时期已定为"国是"，光宗只要在廷议之际作口头肯定便够了，更不用再大张旗鼓。我作此推断并不是全靠周南的对策，前引杨万里、刘光祖奏劄中的"皇极"便是指"国是"而言。万里劄中所敷陈的也正是"道学"、"朋党"的问题，所以他在"愿陛下建皇极于圣心"一语之后，接着便要光宗"勿问其某党某党"，最后更说：

在廷之臣有复陈党论于前者，取其尤者而斥之，声其罪于天下，则党论不攻而自破矣。复二帝三王之"中道"，以消汉、

唐、靖康之显祸。

"中道"一词正与"皇极"相应。当时"陈党论"的只有官僚集团中人，其对象是"道学"，而所援以为据的则是"皇极"，可证万里入都奏事已在光宗重申"皇极"之说以后。万里即以其人之道还治其人之身，反用"皇极"来钳官僚集团之口，情事昭然。光祖《论道学》一疏更是公开为"道学"、"朋党"作辩护。此疏比周南对策大约早一两个月，内容几如桴鼓之相应。他在"圣心廓然，永为皇极之主"之下，也说：

使……"道学"之讥由此而消，"朋党"之迹由此而泯。

杨、刘、周三人同时借"皇极"之力抵制官僚集团对"道学"的攻击，这绝不可能出于偶然的巧合。因此我们可以断定"皇极"不但具有"国是"的功能，而且刚刚受到过新的肯定，以致变成了官僚集团手中一种有力的武器。光宗重申"皇极"必在即位两三个月之内，周必大去位之前。何以知之？因为自淳熙十六年四五月始，许多理学集团的成员都被所谓"王党"逐出了中枢，如谢谔、尤袤、刘崇之、沈清臣、吴镒等皆其例（见第九、第十两章）。这些人或是"道学"、或是"朋党"，都通不过所谓"皇极"的尺度。朱熹也在这一年的四月，因为葛邲"指道学为邪气"，虽已奉召而不得入都。（按：朱熹在八月间《答李诚父书》即用了"道学之邪气"一语，见《文集》卷二八，可知他耿耿于怀）"皇极"威力之大，更可想而知。上引杨、刘、周三人议论正是针对着这一具体情况而发，其不谋而合是不必惊诧的。

光宗为什么这样迫不及待地要重申"皇极"的原则呢？上一节便

已预先提出了解答。他的"意我"极强，不甘听任摆布，在政治上处处与父皇针锋相对。孝宗进行政治部署，以为改变"国是"作准备；他则进行反部署，拒绝更改。楼钥《黄公（裳）墓志铭》记黄裳在一次轮对中讽劝光宗的情形说：

> 时太上（按，即指光宗）意主安静之说，因循寝怠，而用度赐予过多，忠鲠之士相踵去国，故以讽焉。（《攻媿集》卷九九）

"忠鲠之士相踵去国"即指上述"王党"逐"道学"、"朋党"，事在淳熙十六年。可知光宗初即位便"主安静之说"，回到了高宗的立场，与孝宗正相逆反。既主"安静"，则重申"皇极"为"国是"便是题中必有之义了。这个答案是从光宗个人方面观察得来的。若更就皇权方面求之，我们的眼光便不能不移向官僚集团当时的动态。自淳熙十五年初"太子参决"，皇权已出现裂痕，孝宗与理学集团联盟，准备除旧布新；这自然引起了官僚集团的惊慌，因此加紧包围储君，以谋对抗。官僚集团的政治警觉性极高，这年七月叶適等五人的《荐士书》已使他们"一叶知秋"，十月罗点上疏，正式提出"群枉消而后国是定"的主张，他们更不免感到朝不保夕了。怎样才能名正言顺地阻挡理学型士大夫于朝廷之外，此时已成为最紧迫的中心课题。我们不难想像，"国是"两字很容易触发他们对于"王淮之'皇极'"的记忆。所以光宗初受禅便重申"皇极"之说必出于官僚集团中人的建议，因为这是他们当时所最需要的政治凭藉。由于史料脱落，我们已不能确知最先献议的人是谁。但下面这条记事却提供了一个可资推测的线索。《宋史》卷三八五《葛邲传》曰：

光宗受禅，除参知政事。邲劝上专法孝宗，正风俗，节财用，振士气，执中道，恤民力，选将帅，收人才，择监司，明法令，手疏历言之，上嘉纳。除知枢密院事。

所列九事，最可注意的便是“执中道”一项。“皇极”之“极”训为“中”，所以“中道”即“皇极”的代称（详见后）。所谓“专法孝宗”，其实即法“主安静”时代的孝宗。葛邲在上一年已激起“荐士”风波，对于孝宗晚年转向，断无不知之理。他在疏中故意如此说，当然是为了塞理学集团之口，阻止他们推行“孝宗末年之政”。他上疏在淳熙十六年二月光宗即位之初，并立即得到“嘉纳”，则他对重申“皇极”一事至少是一个有力的推动者。这正好可以解释为什么杨万里同年十月所上奏劄中要说“愿陛下建皇极于圣心……复二帝三王之中道”这样的话了。更可注意的是葛邲又恰恰与周南的对策发生了瓜葛。《四朝闻见录》乙集《光皇策士》第一则云：

（周）南尝与郑湜（按：湜见第十章《理学集团的布局》一节中）游，湜有奏疏未报，南尝见之。会廷对，策中微讽上以未报郑之意。有司已第南为第一，光皇读其策，顾谓大臣曰：“湜之疏入才六日尔，南何自知之？”遂就南卷批云：“郑湜无削槁爱君之忠，周南显非山林恬退之士，可降为第一甲十五人。”水心先生为周述墓，则以周南《廷对策》论皇极人才数百言冠之志首。……先是，吴中号为“何蓑衣”者，颇能道人祸福，至闻于上。上屡遣使问之，皆有异，遂召之至京。……南居里中，见而嫉之，对策中谓：“云汉昭回，至施之闾阎乞丐之小夫。”（按，此是叶绍翁概括语，原文甚长，作“市廛乞丐之夫”）光皇恶其讦，故因湜疏

以发之。葛丞相邲时在位，南疑其赞上。邲之去，南有力焉。

按：葛邲是年（绍熙元年）为同知枢密院事，除右相则在绍熙四年，绍翁末句叙事不清，但与此处论旨无影响。为什么周南单单怀疑葛邲曾助光宗把他从状元降为一甲十五人呢？这显然与策中论“皇极”、“道学”、“朋党”有关。葛邲既陈“执中道”于前，又“指道学为邪气”而阻朱熹入对于后，周南策中所论不啻专对他一人而发。周南之疑决非空穴来风，否则便不致于在三年之后尚不忘宿恨，参与理学集团大举攻邲之役了。（见本书第十一章《光宗朝的官僚集团》一节）从上面这些迹象看，“皇极”在光宗朝重新发挥“国是”的作用，葛邲是无论如何也脱不掉干系的。

周南在策中指出，官僚集团控诉“道学”的罪名之一是“恶静而喜生事”。这一指控自然能打动光宗的心，因为这不仅与他“主安静之说”适相背反，而且也违犯了“皇极”的“安中”原则。周南并未直接否认这一指控，但作出了完全相反的解释，即“抱才负术之士，欲为陛下图事揆策，立谋建功”。这是以“道学”之士的积极有为反衬出官僚集团成员（所谓“庸人”）的苟且敷衍。他同时又对“皇极”作出了相反的解释，强调“有猷有为有守，汝则念之”才是“皇极”的基本精神。这样一来，消极静守的“皇极”便立即转化为积极动进的“皇极”。通过这双重反解之后，他终于得出了他那震动一时的著名结论：“今日之所谓‘朋党’、‘道学’之士，是乃‘皇极’之所取用之人也。”难怪叶適在他死后要说：

至谓“道学”、“朋党”即“皇极”所用之人，则自箕子以来，为之训解者未有及君此言也。（《水心文集》卷二〇《周君南仲墓志铭》）

但他并不是真在解经，而是在论时事，这是非常清楚的。我们不妨把他的“皇极”论与朱熹的作一概括的比较。专就“训解”而论，朱熹当然严肃认真得多，其用心确是在求得“皇极”两字的本义；周南则仅在《洪范》文本的字句之间作重点的移动，带有很大的任意性。但若就政治的现实涵义而言，则我们不能不说，他们两人是异曲同工。朱熹从训诂上否定了“大中”之说，而定“皇”为“君”，“极”为“极至”或“标准”。于是“皇建其有极”的涵义便是人君当“正心修身”为天下树立道德的楷模。这样一来，他把要求臣下唯求“安中之善”，不得“朋党比周”的“皇极”倒转过来变成了要求皇帝“以身作则”的“皇极”，因而和他的“内圣”之学融为一体。周南则并不触动“皇极”现有的概念架构，但却强调“皇极”秩序的实现必须依靠所谓“朋党”、“道学”，而不是官僚集团的“庸人”。这是他们异曲的一面。但他们同以官僚集团为进攻的对象，也同在为理学型士大夫在政治上寻求主导的位置与功能，这则是他们同工的一面。朱熹《答周南仲》第一书云：

> 往岁湖寺虽尝获一面，而病冗不能款扣余论。后乃得见廷对之文，切中时病，深以叹服，益恨相去之远，不得会聚以讲所闻也。（《文集》卷六〇。按：“湖寺”疑指西湖灵芝寺）

这封信可以证明，朱熹不但读过周南的《庚戌廷对策》，而且深服其文“切中时病”，这当然也包括“皇极”论在内。

光宗一朝论“皇极”而针对时事者，以朱熹与周南最具代表性，各从不同角度折射出当时理学集团与官僚集团之间冲突的激化状态，所以我在上面作了较深入的分析。此外还有陈亮、叶適、陆九渊三家也直接

通过“皇极”的讨论而各自传达了他们的政治的或思想的立场。限于篇幅，下面只能略作检视，不能详论了。

陈亮在绍熙四年廷对中也有一段关于“皇极”的争议，而且紧接在论“一月四朝”之后，因此特别值得重视。其文曰：

> 夫天下之学不能相一，而一道德以同风俗者，乃五皇极之事也。极曰皇，而皇居五者，非九五之位则不能以建极也。以大公至正之道而察天下之“不协于极、不罹于咎”者，悉比而同之，此岂一人之私意小智乎！“无偏无党，无反无侧”，以“会”天下“于有极”而已。吾夫子列四科，而厕德行于言语、政事、文学者，天下之长俱得而自进于极也。然而德行先之者，天下之学固由是以出也。……而二十年来，道德性命之学一兴，而文章、政事几于尽废，其说既偏，而有志之士盖尝患苦之矣。十年之间，群起而沮抑之，未能止其偏，去其伪，而天下之贤者先废而不用，旁观者亦为发愤以昌言，则人心何由而正乎！臣愿陛下明师道以临天下，仁义孝悌交发而示之。尽收天下之人材，长短大小，各见诸用，德行、言语、政事、文学，无一之或废，而德行常居其先，荡荡乎与天下共由于斯道……若使以“皇极”为名，而取其偷惰者而用之，以阴消天下之贤者，则风俗日以偷，而天之事去矣。（《陈亮集》卷一一，增订本，上册，页117）

首先必须指出，文中“二十年来，道德性命之学一兴”云云是现代学者常常引用的一段话，借以证明陈亮反“道学”的坚定立场。这是一个严重的误解。如果不把这几句话从“皇极”的整体框架中抽离出来，作断章取义的理解，我们只能得到下面这个唯一的结论：即陈亮虽然

在学术上批评了程、朱一系“道学”中“偏”与“伪”的倾向，但却在政治上为“道学”作了有力的辩护。他所谓“天下之贤者先废而不用”主要便指朱熹而言，当然也可能包括他所敬重的其他理学型士大夫在内。而且在这段话中，批评不过是陪衬，辩护才是重点所在。这是稍明文义的人所不难辨识的。他的基本论点是：“皇极”必须广大公正，“尽收天下之人材”，不应反将讲“道德性命之学”的贤者如朱熹排摈于朝廷之外，以致引起“旁观者”的不平之鸣。

他用“道德性命之学”而不取流行的“道学”，也是特有用意的，因为后者是政敌所诬加的名目，正如周南所云。用本书的名词来说，全段文字都讲的是作为学术概念的“道学”，而未尝涉及作为政治概念的“道学”。他完全承认了前者在孔门四科中的优先地位，所以一则曰：“德行先之者，天下之学固由是以出”，二则曰：“德行常居其先。”这些话不可能出于一个坚决反“道学”者之口，是不消说的。但是他的确不赞成因提倡“道德性命之学”而使“文章、政事几于尽废”。这里基本上仍透露出他与朱熹争论王、霸的立场。

就“皇极”作为最高政治纲领而言，他的观点其实与周南相去不远。所以他的结论是“若使以‘皇极’为名，而取其偷惰者而用之，以阴消天下之贤者，则……天下之事去矣”。他所谓“偷惰者”即周南所谓“庸人”，而他所谓“天下之贤者”也大致相当于周南所谓“道学”、“朋党”。这是很清楚的。不过他的语言比较含蓄，没有让官僚集团的读者发生特别刺目的感受。他的廷试比周南晚三年，然而一升一降，荣辱分途，这真是一个很有趣的对照。诚然，他不但开宗明义便说“非九五之位则不能以建极”，而且把统一学术、道德、风俗的希望也寄托在皇帝“建极”上面，这不免有权威主义的嫌疑。但是他紧接着又补充道：“建极”以“悉比而同之，此岂一人之私意小智乎！”这便

又折回了皇帝与士大夫“共定国是”的原则；他依然没有脱离宋代政治文化的主流。

其次则有叶適《皇极》一文，是他《进卷》中的一个环节。《进卷》共分八卷，各以类从，全文大约七八万字。《朱子语类》卷一二三之末论叶適之学云：

> 叶正则说话，只是杜撰，看他《进卷》，可见大略。

此条为“泳”记，不知是杨泳抑胡泳；若是前者，则为庆元元年（1195）“所闻”，若是后者则在庆元四年。我们可以大致推测《进卷》是在绍熙末年写成的。《皇极》一文的主旨在强调“建极”之难。他说：

> 故皇极无不有也，而其难在于建；建极非难也，而其难在于识其所以建。天畀之，禹受之，武王虚己而访之，箕斋戒而言之，皆非极也，皆建极也。故曰其难在于建。虽然，后世之建极而能尽合乎箕子之言者，何其少也！故曰其难在于识其所以建。（《水心别集》卷七，《叶適集》第三册，页728）

他论“建极”之难，大体和他论“国是之难”属于同一思路，但他认为“极非有物”，只是最高的抽象概念，与“国是”之为经验界现象又不可同日而语，所以不但“建极”难，而且把握住“极”的概念更难。关于历史上“建极”的经过，他提出了下面的论断：

> 当尧、舜之时，与其臣四岳、九官、十二牧建之。其最大

> 者，禹以水土，稷以百谷，伯夷典礼，皋陶明刑，皆建极者也。其后桀不能建，汤以诸侯建之，其臣伊尹、莱朱之徒与其后世更起而建之。其后纣不能建，文、武以诸侯建之，其臣若周公者建之最备，其极最大，故天下之言治者归于周。（同上，页729）

这是他借想像中的古史表达他自己的政治理念，故其“史”的部分可置之不论。我们可以从其中分析出两点互相关联的特征：第一、与前面诸家不同，他论“皇极”并不限于《皇极》一节之内，而扩大到全部《洪范》，因此禹之治水与稷之稼穑也都是“建极”。用现代语言表达之，“皇极”不仅是政治秩序，而且是文明秩序。这和前文“皇极无不有也”一语的涵义相应。第二、由于这一观念的扩大，他从只有帝王才能“建极”的观念中解脱了出来。他所举的上古“建极”人物多数是人臣或诸侯。不但如此，无道的人君则根本不能“建极”，如桀与纣。所以他的题目虽是“皇极”，全文都只说“极”而不理会“皇”字。这在宋代政治思想史上不能不说是一个观念的探险。在这一点上，他的见解和陈亮所谓“非九五之位则不能建极”形成了尖锐的对比。最后他对周公以后的“建极”问题作了以下概括式的评论：

> 自是以来，其建者未尝绝也。安于逸乐而不知建，则其极倾挠而日危；困于寡陋而不能建，则其极疏阙而难居；有所制而不暇建，则无极而自亡；自出其智力而不以众建，则亢爽而不安；以众建而不能大建，则其极朴固鄙近，可以苟安而不足以有为：治乱之效，皆在是矣。（同上）

“以众建”是一个重要的观念，与上一段中第二特征正相呼应。他并

没有指名，但最后一句则明明是对他当身处境的一种描述。仅“以众建”而不能大建还是不够的，最多不过止于“苟安”而已。什么是“大建”而“有为”呢？图穷匕首见，即孝宗和理学集团所共同筹谋的大更改是也。

陆九渊是我们的最后一例，但与上述诸家却不同科。他的《皇极讲义》，是对荆门军的吏民宣扬儒教的讲词，不是向朝廷进言，因此完全没有涉及“皇极”作为最高施政纲领的是非问题。下面的讨论仅限于两点：第一、《皇极讲义》可以证实光宗确曾重申“皇极”之说；第二、陆九渊借《洪范·皇极》传布他的“心”学。兹先说第一点。《象山先生全集》卷三六《年谱》绍熙三年条云：

> 春正月十三日，会吏民讲《洪范·五皇极》一章。郡有故事：上元设醮黄堂，其说曰：“为民祈福。”先生于是会吏民，讲《洪范》敛福锡民一章，以代醮事。发明人心之善，所以自求多福者，莫不晓然于中，或为之泣。

据此则九渊讲《皇极》敛福锡民是代替道教设醮祈福的旧习。这自然是很可信的记录。但是我们看过上面那么多关于“皇极”的文字之后，便不能不联想到这件事同时也和光宗重申“皇极”之说有关。让我依此设想重读他的《讲义》。《全集》卷二三《荆门军上元设厅皇极讲义》开端引“五皇极”原文后，解之曰：

> 皇，大也；极，中也。《洪范》九畴，五居其中，故谓之极。

九渊本来便信守汉儒此解。淳熙十五年他与朱熹辩论“无极而太极”，

已坚持“极”当训为“中”。这也许是他能够接受光宗所重申的“皇极”之说而不特别感到突兀的一个原因。《讲义》首节言：

> 古先圣王皇建其极，故能参天地替，赞化育。（中略）今圣天子重明于上，代天理物，承天从事，皇建其极……无非敛此五福，以锡尔庶民。郡守县令，承流宣化，即是承宣此福，为圣天子以锡尔庶民也。

《讲义》结尾又云：

> 窃惟圣天子建用皇极以临天下，郡县之吏，所宜与尔庶民惟皇极，以近天子之光。谨发明《洪范》敛福锡民一章，以代醮事，亦庶几承流宣化之万一。

试看他起讲便说“今圣天子之皇建其极”，结尾更说“圣天子建皇极以临天下”，则“皇极”必是光宗即位后重申之说，词旨晓然。也许正因为“皇极”是今皇帝“重明于上”的最高原则，他才会想到亲讲《皇极》章“敛福锡民”之旨以代替异端“为民祈福”的醮事。不但如此，他一则曰：“郡守县令，承流宣化。”再则曰：“庶几承流宣化之万一。”这明明是在表明他是以郡守的身份向庶民宣达朝廷的最高意旨，而不是以师儒的身份，进行一场私人讲学。所以“皇极”如果不是“今圣天子”所重建的治国纲领，上面这些话便完全不可理解了。

其次，关于第二点，他表面上虽说是“承流宣化”，事实上则不肯放过这个宣扬自己信仰的大好机会。因此，他讲“福”也只是讲“心”，故云：

实论五福，但当论人一心。此心若正，无不是福；此心若邪，无不是祸。

他又说：

若其心正，其事善，虽不曾识字，亦自有读书之功。其心不正，其事不善，虽多读书，有何所用？用之不善，反增罪恶耳。

这更将“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，“既不知尊德性，焉有所谓道问学”等等与朱熹相争持的观点一齐带进来了。

我们必须认清这两点，才能懂得朱熹的反响。朱熹《答胡季随》第十二书云：

荆门《皇极说》曾见之否？试更熟读《洪范》此一条，详解释其文义，看是如此否？

此所谓《皇极说》即《皇极讲义》。玩其语气，朱熹似于《讲义》通体不满，相歧并不在一字一句之间，所以书中方有“熟读”、“详解”的话。后来朱熹在《皇极辨》一文中把他的见解和盘托出，文中有“尚何敛福锡民之可望”一语，明明针对着《讲义》而发。但《皇极辨》定稿已在庆元党祸发生以后，其时朱熹别有更深更大的感触，其中有关部分留待后面再略加征引，此不复及。

最后让我们稍稍检视“皇极”与庆元党禁的关系，以结束本节。庆元元年何澹《论专门之学短拙奸诈，宜录真去伪疏》云：

> 今日之病，在于士风之不纯，国是之不定，至烦陛下亲下明诏，晓以“中道”正理之所在。（《道命录》卷七上）

所谓“亲下明诏”者，樵川樵叟《庆元党禁》云：

> 时知名之士罢斥相继，人情汹汹，（韩）侂胄患之，侍御史杨大法、右正言刘德秀乃乞降诏，以“国是”、“尊君”、“中道”等事，训饬在廷。有不如诏者，重寘典宪。五月十三日，命直学士院傅伯寿降诏如请。

“中道”即“皇极”，故“建极”也称“建中”；葛邲在光宗初即位时便上“中道”之疏，为重申“皇极”之说的开端，事已见前。今原诏已佚，其详不得而知，但“国是”、“尊君”、“中道”诸名目同见于一诏之内，涵意必相通贯。且据上引何澹之疏，“中道”有防止“国是之不定”的效力，则“皇极”与“国是”互为表里，益无可疑。

庆元元年五月十三日诏书和其后一连串的发展给朱熹带来了巨大的震撼。他在这一年《与章侍郎茂献(颖)》（《续集》卷五）书中说：

> 但国论大变，日甚一日，令人忧惧，便觉无顿身处。不知上天至仁，何故生此等辈，使诪张幻惑，以败人之国家也。昨在经筵，不能上为明主预陈此说，吾辈亦不得为无罪矣。于今尚何言哉！尚何言哉！

又说：

诸贤尽去，几于空国矣。楼（钥）、孙（逢吉）独未知。所谓“国是”之论，初甚骇听，徐观其间，意实微婉，不知还是从之文字否？果尔，亦足以去也。适闻乃是南床语，亦可见打不过处，恐亦不为同列所容矣。

所引此书第一段的“国论”，与第二段的“国是”，异名而同实。但第二段须稍加考证，其人其事始得而明。“所谓‘国是’之论”涉及一件官方文书，其中必提到“国是”字样。但此决非傅伯寿起草的五月十三日诏书，因为朱熹“徐观其间，意实微婉”，以致初疑出孙逢吉之手。（“从之”乃逢吉之字）上文提到“楼、孙独未知”，指不知楼钥与孙逢吉是否已被逐，所以下面说“不知是从之文字否？”要解答此一文件之谜，必须从“南床”下手。考李心传跋胡纮《论伪学猖獗》疏（《道命录》卷七上）云：

一时善矣，贬斥相继。宪圣慈烈皇后闻而非之。（庆元二年）六月二十六日，御笔：“今后给舍台谏论奏，不必更及旧事，务在平正，以称朕救偏建中之意。”命下，右谏议大夫刘德秀、监察御史姚愈、张伯垓力争以为不可。乃改为“不必专及旧事”。始御笔之出也，殿中侍御史黄黼元章独赞之，与同列异。七月，徙元章起居郎。

颇疑朱熹所谓“南床语”即指黄黼。何以知黄黼即“南床”？叶梦得《石林燕语》卷五云：

唐御史台北向，盖沿隋之旧。公堂舍食，侍御史设榻于南，

而主簿在北，两院分为东西，故俗号侍御史为“南榻”。

“南榻”在宋代则已转作“南床”。王明清《挥麈录·第三录》卷三记曹筠得秦桧之力，人御史台事云：

寻改官入台，遂进南床。

这是侍御史在南宋称“南床”的确证。

《宋史》（卷三九三）本传记黄黼由“守殿中侍御史兼侍讲，迁侍御史”。考之《宋会要辑稿》（《职官》六之七一），他迁殿中侍御史兼侍讲在庆元元年七月。因此无论是否已迁，他在庆元元年都可称作“南床”。朱熹书中“南床”必是黄黼，可以确定无疑。大概他在五月十三日“国是”诏书既颁之后，必曾上疏有所辨驳，意在保护理学集团成员；疏中又必曾提及“国是”、“皇极”等字样，所以朱熹才有“徐观其间，意实微婉”的评语。我为什么能作此推测呢？其根据即在他对庆元二年宪圣《御笔》中“不必更及旧事”一语的反应。李心传在《建炎以来朝野杂记》中记此事更详，其言曰：

寻诏改“不必更及旧事”为“不必专及旧事”。黄元章为殿中侍御史，独上言：“治道在黜其首恶而任其贤，使才者不失其职而不才者无所憾。故仁宗尝曰：‘朕不欲留人过失于心中。’此皇极之道也。（下略）”疏奏，元章竟徙它官。（甲集卷六《御笔禁言旧事》）

所引黄疏原文明明是在赵汝愚死后，为其他在朝的理学士大夫开脱。

更重要的是疏中特著“皇极之道”四字，以子之矛，攻子之盾；这是杨万里淳熙十六年光宗召对时所已用过的策略，事已见前。理学家一向对“皇极”的概念坚持不同于钦定的解释，朱熹与周南无不如此。总之，黄黼此疏完全证实了“皇极”即是“国是”，官僚集团此时正利用它将所有理学集团的成员逐出权力中心之外。黄黼也卒如朱熹所料，因“不为同列所容”，而“竟徙它官”。我们更由此看到朱熹对权力世界的观察是多么深刻！

最后当略说《皇极辨》一文。朱熹《答吴伯丰（必大）》第二书（《文集》卷五二）之末有“《皇极辨》并往”一语，而书作于淳熙十六年夏（见陈来，前引书，页292），可定此文最初也是对光宗重申“皇极”为“国是”的反响，与上引杨万里、刘光祖、周南诸文恰可互证。（见上文，页551—552）但此文后来曾屡有修订，故不但文中有驳陆九渊的话（见上文，页572），而且文末复增庆元二年一《跋》，所以这是一篇重要的历史文件。兹略引末段数语以终此节：

> 先儒（按：指孔安国）未尝深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以误训“皇极”为“大中”。又见其词多为含洪宽大之言，因复误认“中”为含胡苟且，不分善恶之意。……以误认之“中”为误训之“极”，不谨乎至严至察之体，而务为至宽至广之量。其弊将使人君不知修身以立政，而堕于汉元帝之优游、唐代宗之姑息，卒至于是非颠倒，贤否贸乱，而祸败随之，尚何敛福锡民之可望哉！呜呼！孔氏（按：安国）则诚误矣。然迹其本心，亦曰姑以随文解义，为口耳占毕之计而已，不知其祸之至此也。

这番话沉痛激昂，兼而有之。若非“皇极”两字确曾在光、宁两朝发生过实际的政治作用，则“不知其祸之至此”一语又何从说起呢！绍熙元年周南所作的预言——“天下之大祸，始于‘道学’，而终于‘皇极’”——在五六年后竟完全应验了。

八、代总结：三点观察

本章详细考察了南宋中期皇权的内部结构和动态；由于所处理的事象从有形的人事与制度一直延伸到无形的心理向度，范围既广，头绪又繁。为了使读者通过树木以见森林，下面试提出三点观察以代总结。

第一，皇权有它内在变动的轨迹，本章已逐步予以追溯。但皇权不是孤立的，它是整体政治权力的一个组成部分，而且处于权力发动的源头。正因如此，皇权本身的任何细微变化都不免牵一发而动全身，其波流所及往往引起政局的全面动荡。这里让我先对“皇权”的概念作一澄清。至少就本章所涉及的时代而言，皇权绝不能理解为在位皇帝的个人权力。相反地，它毋宁是自成一系的权力结构，参与皇权运作的不但有在位和退位的皇帝，而且也包括其他皇室成员和与皇室有关的角色，如太子、皇太后、皇后、宗室以至“近幸”等。从这个角度观察孝、光、宁三朝的历史，我们便会发现：皇权的结构和动态，由于参与者的不同，在每一朝都呈现出独特的面貌。但皇权的变动也有它内在的因果系列，未可全以人事的偶然视之。甚至表面上好像是偶然事件，若深入分析，则仍不脱因果系列的支配，光宗“失心疯”便是一个最突出的例子。更重要的，皇权在这三个阶段的变动与

同时政潮的起伏、党争的进退、以至“道学”的盛衰几乎一一相应，大有“一波才动万波随”的势态。读者比观本书有关各章，自能得到印证。概括言之，12世纪最后二十年南宋政治史的进程必须通过皇权的内部变动才能得到一种贯退的解释。政局动荡的关键时刻是淳熙十四年十月以后孝宗所积极推行的改革构想和政治部署；本章和第十章对此已作了详尽的考证。但孝宗之所以有此异常之举则必须追溯到前此二十多年皇权的特殊形态。孝宗的正式皇权始终为高宗的幕后皇权所制，特别是淳熙八年（1181）王淮奉太上皇的“安静”纲领而执政以后，孝宗的“恢复”认同已陷于无限延期的境地。以孝宗的“坚忍”性格，压抑越长久，则内心的反抗力量也越增强。所以在高宗死后，他的“意我理想”（“ego-ideal”）终于破堤而出。朱熹用“乾坤归独御，日月要重光”两句诗描述他的“末年之政”，真是十分深刻的心理观察。这个“意我理想”一经发动，便形成一股“沛然莫之能御”之势，因而引发了一系列的皇权危机，始于光宗精神失序而终于宁宗受禅。外廷士大夫的两大敌对势力——理学集团与官僚集团——则在皇权从分裂到复合这一过程中展开了针锋相对的争衡，各求实现己方的政治目的。孝、光、宁三朝的重大政治变动无一不发端于皇权，这是由大量证据所引导出来的历史结论，详见本章各节，读者可以复按。

第二，上一节关于“皇极”问题的研究，论证相当繁复，这里有必要稍加提纲挈领，以显示其历史意义。李心传“曾布之‘建中’、王淮之‘皇极’”一句提示是上一节论旨得以建立的根本关键，因为它点活了无数早已僵化了八百年的历史文件。孝、光之际忽然出现了许多关于“国是”与“皇极”的议论，初看起来好像都是不着边际的泛说。但在确定了王淮所奉行的“安静”纲领其实便是一种修订本的“国是”，而“皇极”则是其正式名称以后，我们便立刻可以看出，这

些议论不但不是无的放矢，而且其针对性是十分明确的。在下篇《绪说》中，我曾指出“孝宗末年之政”是南宋中期政治史上一个“遗失的环节”。现在“皇极”的再发现使我们又多找回其中之一环。淳熙十四年叶適论变更“国是”之难和十五年罗点论如何重定“国是”都暗示孝宗在“乾坤归独御”之后已不能再安于以“安静”为基调的“皇极”了。在最高施政纲领将变未变之际，先展开关于“国是”的讨论，其事始于北宋熙宁变法，直至孝宗晚年，此风犹存。这说明南宋的政治文化大体上仍继承着北宋的传统。

现在让我分别从皇权、官僚集团、理学集团三种不同的立场略说“皇极”的功用与涵义。高宗为什么在淳熙八年前后特别主张“安静”呢？这是因为虞允文、赵雄先后执政期间推动孝宗的“恢复”构想，引起不少希图进身的士大夫的附和。朝廷上因此有不同党派的纷争。高宗既根本反对“恢复”，自然趁机提出了“安静”的要求。孝宗不得已，只好一再以“朝廷不可有党”的话告诫臣下。（详见上篇第七章第四节）可知皇权方面之所以接受“皇极”为“国是”，主要是借重“大中”的涵义以“消释朋党”，这和曾布所提出的“建中”概念，意思确是相通的。不过王淮大概因为避免引起王安石新党的联想，改“建中”为“皇极”而已。这是皇权方面对于“皇极”的一贯态度。所以庆元二年六月宪圣太后为了阻止官僚集团继续攻击理学集团，也特别下诏重申“救偏建中之意”。（《道命录》卷七上）庆元五年以后，皇权方面决意结束这一长期纠纷，宁宗诏书中更说“融会党偏，咸归皇极”（《道命录》卷七下《言者乞虚伪之徒姑与外祠》疏及李心传跋）或“建皇极而融会于党偏”。（岳珂《桯史》卷一一）皇权在急于平息党争时必乞灵于“皇极”，通两宋皆然，这是无可否认的事实。

“皇极”作为一种过渡性的“国是”虽由以王淮为首的官僚集团

与皇权方面协商面建立，但官僚集团对待“皇极”的态度却与皇权截然相异。大体上说，由于孝、光、宁三朝皇权的内在结构各有不同，他们运用“皇极”的方式也随之面不断调整。在王淮执政期间，他们在“皇极”庇护之下，以“安静”为借口，一方面尽可能将己方成员安置在台谏给舍等重要位置上，另一方面则得过且过，以敷衍苟且来防止“生事”。正如朱熹所指出的，“近世说‘中’字……只要含糊苟且，不分是非，不辨黑白，遇当做底事，只略略做些，不要做尽”。（《语类》卷七九《尚书二·洪范》）所以安于现状的官僚风气在这七八年中滋长得很快。到了绍熙时期皇权分裂，孝宗在幕后继续作政治部署，官僚集团人人自危，于是对于“皇极”的运用也为之一变。约言之，他们同时采取了两个互相支援的策略。一是重申“皇极”为“国是”以抗拒孝宗在幕后所推动的改革计划；执行这一策略的是光宗的旧傅葛邲。他在光宗初即位时便首献“执中道”之说，绍熙四年除右相后又坚持“专守祖宗法度”(均见本传)。所以他引导光宗回到了“安静之说”(见楼钥《黄公（裳）墓志铭》，《攻媿集》卷九九）。这显然是假借祖父高宗的权威以对抗退位的父皇。绍熙时期“皇极”的争论之所以大盛于朝野之间正是由于光宗重申“皇极”为“国是”所致。另一策略则是借“皇极”以排斥“道学朋党”，为官僚集团成员争取权位。关于这一点，绍熙元年周南《廷对》中有一句话值得重引于下：

> 惟天下之庸人以无所可否为智，以无所执守为贤者，既不入于“道学”，复不俪于“朋党”，于是借“皇极”公平正直之说，以为佞庸自售之计，于是“皇极”之论遂出于两者（按：即“道学”、“朋党”）之后矣。（《山房集》卷七）

这句话足以说明一切了。最后在宁宗初年，“皇极”又一变而为官僚集团镇压政敌的工具。这时他们通过韩侂胄而取得统一皇权的支持，与理学集团之间已攻守易势，因此“皇极”在他们的手上充分发挥了“国是”的法律效用。其事详见前节，这里毋须复述了。

理学集团对于“皇极”则自始至终都持一种批判的态度。他们提出改变或重定“国是”固然是暗中针对着“皇极”而发，他们关于“皇极”的种种议论更是公开对这一概念的钦定解释提出严重的质疑。大体上说，他们的共同取向是根据宋代儒学关于政治秩序的新理念，对“皇极”的概念重加解释。朱熹、叶適、周南的议论无不如此。但其中最有创意、也最有代表性的则是朱熹的新说。他驳孔安国误释“皇极”为“大中”，显然是对于钦定解释进行了釜底抽薪式的摧破。他训“皇”为“君”、训“极”为“标准”，即“人君所以修身立道之本”（见《皇极辨》），则尤具深意。这样一来，“皇极”竟成为约束人君的一种原则了。他一向不满意南渡以后高宗把君权提得太高。（见上篇《绪说》第二节）这代表了当时理学家的共同看法，所以张栻斥“秦汉以来，士贱君肆”（《南轩集》卷一六《张子房平生出处》），吕祖谦也抱怨“秦、汉以后，只患上太尊，下太卑”（《东莱别集》卷九《与周丞相》第十书）。他的“皇极”新解便是针对着这一局面而提出的。依此新解，则人君只需“修身”为民树一“标准”，（即所谓“人君建极，如个标准”，见《语类》卷七九）此外竟不必更有所作为。很显然的，他的“皇极”即是从“无极而太极”中“分殊”出来的，要求皇帝作无为而治的虚君。（见上篇《绪说》最后一节）他将“皇极”如此反施于人君的身上，真是所谓“即以其人之道，还治其人之身”了。（《中庸》第十三章注语）

皇权、官僚集团和理学集团对于“皇极”的理解和运用各取所

需，相异如此，恰好说明三者之间虽相互依存，也相互独立。这也是宋代政治文化的一个显著的特色。

第三，我的最后一点观察涉及理学家与皇权，特别侧重在“得君行道”的问题上面。我在第八章开端便已指出，过去一个相当普遍的说法，认为南宋以下儒学已由关心“外王”转而追求“内圣”。因此以朱熹为首的理学家大致都重视心、性修养，而少谈政治改革。但是这个看法显然需要作重要修正，因为这是将学术思想史和政治史完全隔离了的结果。南宋理学特重“内圣”是不可否认的，但理学家如朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊等并没放弃“得君行道”的努力；他们仍然在一定程度上继承了王安石“外王”的一面。这是我在本书下篇研究基本上完成之后的新认识。我这样说并不是指责前人，而毋宁是自我批判，因为我也一直认同于这一流行已久的“定论”。现在下篇的撰写已告终结，我更感到必须提醒读者对这一“定论”的注意。这是因为近二十年来，不少研究者在这一“定论”的基础上，将问题引申得更远了，好像南北宋之际已成为中国史上一个重大的里程碑。至少就我所接触的史料而言，这一假设距证实之境尚十分遥远。

在第十章中，我们已清楚看到大批理学家怎样热心地投入孝宗所号召的政治改革的活动。最富于象征性的一件事是宗室赵汝愚定策扶宁宗登基。幕后活动最有力的三个人竟是詹体仁、徐谊和叶適，詹和徐则分别是朱熹与陆九渊的门人。可见当时鼎足而立的三大理学流派都深深地介入了皇权内部的运作。在本章第六节中我们更看到理学集团成员纷纷上书，要求光宗履行“一月四朝”的承诺，最后连远在外郡的朱熹也决心加入他们的行列。这也直接卷进了皇权的内部纠纷。皇权由谁继承？皇帝对太上皇尽不尽“孝道”？这些看来像是属于皇室的家事，其实都直接牵系着天下的安危。所以当时不但在位士大夫关

心皇权的动态，一般人也无不如此。绍兴五年至七年之间朝野上下极力主张早立孝宗为储位，便是一个最明显的例证。（见本章第三节）绍熙五年光宗因疾不能为孝宗举丧也几乎激成一场兵变。（见《四朝闻见录》丁集“宁宗即位”条）其所以如此，当然是因为皇权在结构上居于权力世界的源头与中心，此处一乱则必然导致政治秩序的全面解体。正是根据这一认识，理学家才念念不忘要“得君行道”。

我在第八章已举“得君行道”之例，说明南宋理学虽多了“内圣”一层曲折，却未尝遗弃“外王”；它仍然继承了北宋以来儒家政治文化的主流。下面让我专就朱熹的“外王”活动，作一极简要的回顾，以重申此义；接着我还要稍稍讨论一下“得君行道”之无成与皇权的关系。

在下篇五章中，我们清楚地看到：朱熹最后二十年在“外王”方面投注了大量的心力。他虽然身在权力核心之外，但对于朝廷上的一举一动无不了若指掌。通过与朋友和门人的书信往复以及“小报”之类的新闻报道，他掌握了整个政局的推移大势；他的讯息之丰富、准确和迅速有时简直到了令人不敢置信的地步。他并不是仅仅被动地等待着别人的报告，面是往往主动地探询一切重要的动态。这些情况特别生动地反映在他有关“时事出处”的书信和语录中，构成了本书下篇各章的主要原料。事实上，如果没有他所提供的关键性的文献，南宋中期政治史上这一“遗失的环节”是不可能重构的。读过了这一部分的史料之后，我们便再也无法相信朱熹的全幅生命都贯注在“内圣”上面，对“外王”采取着不闻不问的冷漠态度。如果再进一步对他的“内圣”文字加以政治解读，则他的历史形相便更不能不有所修正了。再就他的政治行动说，“得君行道”始终是一个主要的特色。这不仅在孝宗朝为然，如第八章所述，在光宗、宁宗两朝亦复如是。淳熙十六年光宗即位后曾有召命，他已拟好了“封事”，准备前往，但最

后阻于葛邲“邪气”一语而不得不取消此行。绍熙五年他对宁宗曾抱着较高的期待，得到“亲批召旨”后即“不俟驾而往”，（见《年谱》绍熙五年八月条）因此而有平生惟一的“立朝四十日”。朱熹决无“宦情”，这是完全可以相信的。但是他的责任意识不允许他放过任何一次可以重建政治秩序的机会，因为这是宋代儒家士大夫为自己规定的“天职”（“calling”）。

朱熹和许多理学家所热烈追求的“得君行道”的理想，为什么终于幻灭了呢？这个问题的彻底解答自非本节的篇幅所能容纳。这里我只能根据本章的讨论作一点遥远的提示而已。大致说来，“行道”之“君”之难得其人和皇权的内在限制同为不可忽视的两大因素。以孝宗为例，他在最初二十多年中根本没有多少可以自由运用皇权的空间。他在最后一年多“乾坤独御”期间，上有屡施压力的太后，下有迫不及待的太子，以致部署未毕，已不得不草草禅位。即使他真像神宗一样，是一位可以“行道”的皇帝，如朱熹所判断，他也没有神宗的客观条件。神宗二十岁即位，已拥有行使皇权的充分自由。太皇太后（光献）和太后（宣仁）虽然反对王安石的新法，但他有足够的权威顶得住来自皇权内部的压力。（见《邵氏闻见录》卷三）在这一方面，孝宗是无法望其项背的。光宗在皇权结构中的处境与孝宗一模一样，何况他不但无意于“行道”，而且恰恰是“行道”的阻力，所以更不在话下了。最后让我再介绍一下宁宗的情况，以补充本章之所未及。叶绍翁记宁宗即位的一幕最为生动有趣，原文说：

> 嘉王（按：宁宗）闻命，惊惶欲走。宪圣已令知阁门事韩侂胄掖持，使不得出。嘉王连称：“告大妈妈（原注：“宪圣”），臣做不得，做不得。”宪圣命侂胄：“取黄袍来，我自与他着。”王遂掣

侂胄肘环殿柱。宪圣叱王立侍，因责王以“我见你公公（按：高宗），又见你大爹爹（按：孝宗），见你爷（按：光宗），今又却见你”。言讫，泣数行下。侂胄从旁力以天命为劝。王知宪圣圣意坚且怒，遂衣黄袍，亟拜不知数，口中犹微道“做不得”。（《四朝闻见录》甲集“宪圣拥立”；丁集“宁皇即位”亦同）

这真是一幕难得一见的历史闹剧。宁宗其时年已二十有七，他究竟是怎样一个人，已尽在不言中。周密也告诉我们：

或谓宁宗不慧而讷于言，每北使入见，或阴以宦者代答。（见《癸辛杂识》续集下“宁宗不慧”条）

这虽是传说，恐非空穴来风，“讷于言”之说大可在“做不得，做不得”的语录中得到印证。

这是朱熹“得君行道”的最后对象，特引之以结束他的历史世界。

附录

朱熹挽孝宗诗笺释

孝宗皇帝挽歌词

阜陵发引，诏许近臣进挽歌辞。熹恭惟盛德大业不易形容，方将摅竭鄙思，以效万一，冥搜连日，才得四语，而忽被闵劳之诏，罢遣东归，遂不敢成章以进。杜门累年，每窃私恨。戊午之春，大病濒死，默念平生仰孤恩遇，无路补报，感激涕泗，不能自已。谨因旧篇，续成十有六韵，略叙本末，以见孤臣亡状，死不忘君之意云。

精一传心妙，文明抚运昌。乾坤归独御，日月要重光。不值亡胡岁，何由复汉疆？遽移丹极仗，便上白云乡。九有哀同切，孤臣泪特滂。讵因逢舜日，曾得厕周行？但忆彤墀引，频趋黼坐旁。衮华叨假宠，缟素识通丧。似有盐梅契，还嗟贝锦伤。戴盆惊委照，增秩待行香。手疏摅丹悃，衡程发皂囊。神

心应斗转，巽令亟风扬。未答隆儒厚，俄闻脱屣忙。此生知永已，没世恨空长。内难开新主，遄归立右厢。因山方惨澹，去国又怆惶。疾病今如许，形骸可自量！报恩宁复日？忍死续残章。

朱熹挽孝宗诗，自述得孝宗知遇的经过，也就是他一生与政治的关系。此诗与下篇论旨密切相关，爰引当时记载，以释全诗的主要涵义，作为附录。

据诗序，前四句成于“阜陵发引”之前。《宋史》卷三七《宁宗纪一》载：

绍熙五年（1194）十一月乙卯（二十八日），权攒孝宗皇帝于永阜陵。

按：朱熹“焕章阁待制侍讲”的职位是在同年闰十月二十一日（戊寅）正式解除的，所以前四句必写于同月二十日之前。十一月二十八日孝宗灵柩移送永阜陵时，他“罢遣东归”已逾一月，不再有写挽诗的资格了。但是为什么四年之后（戊午，庆元四年，1198）他终于续成全诗呢？序中“大病濒死”虽是一个真实的原因，但尚不止此。他在《答李季章四》中说：

熹今岁益衰，足弱不能自随，两胁气痛，攻注下体，结聚成块，皆前所未有，精神筋力，大非前日之比。加以亲旧凋零，如蔡季通、吕子约皆死贬所，令人痛心，益无生意，决不能复支久矣。（中略）

熹明年七十，已草告老之章，只从本贯，依庶官例陈乞，亦不欲作庙堂书劄。而或者尚恐触犯祸机，顾念礼律，自有明文，而罪戾之余，尚忝阶官，亦无不许致仕之法，并已决意为之，不复顾虑。政使不免，亦所甘心。盖比之一时辈流，已独为优幸矣。尚欲低回贪恋微禄，以负平生之怀，复何为哉？（《文集》卷三八）

据"明年七十"之语，此书即作于庆元四年，与续诗相先后。可知他除了有将死的预感之外，还决心"致仕"，与朝廷切断最后一线关系。他既抱破釜沉舟的决心，不怕"触犯祸机"，续成挽诗自然也无所顾忌了。所以此诗完全表达了朱熹积年的反思与感受，非官场应景之作可比。

首句"精一传心妙"与后面"讵因逢舜日"相应，这是因为高宗内禅于孝宗，尊号"光尧"，孝宗当然便是"舜"了。"乾坤归独御，日月要重光"两句则是全诗的主眼，已见第十二章第五节，这里不再重复。值得指出的是"续成十有六韵"所咏，几乎都是淳熙十五年以下他和孝宗之间交涉的往事，可知他所重视的惟在孝宗的"独御"后的"末年之政"。但"不值亡胡岁，何由复汉疆"二语，则必须通过他的语录才能完全理解。《语类》收有下面三条：

葛王便是会底。他立得年号也强，谓之"大定"。

葛王惩逆亮之败，一向以仁政自居。

先生喟然叹曰："某要见复中原，今老矣，不及见矣！"或者说："葛王在位，专行仁政，中原之人呼他为'小尧舜'。"曰："他能尊行尧、舜之道，要做大尧舜也由他。"又曰："他岂变夷狄之风？恐只是天资高，偶合仁政耳。"（《语类》卷一三三《夷狄》）

“葛王”即金世宗，在位时间（大定元年至二十九年，1161—1189）与孝宗恰相重叠。《金史·世宗下》赞曰：

> 世宗久典外郡，明祸乱之故，知吏治得失。即位五载，而南北讲好，与民休息。于是躬节俭，崇孝义，信赏罚，重农桑，慎守令之选，严廉察之责……孳孳为治，夜以继日，可谓明为君之道矣。当此之时，群臣守职，上下相安，家给人足，仓廪有余，刑部岁断死罪，或十七人，或二十人，号称“小尧舜”，此其效验也。（卷八）

金世宗是否可当“小尧舜”之美称是另一问题，但终孝宗之世，金国政治较上轨道，大致是事实。金亡之年，元好问（1190—1257）有《甲午（1234）除夜》诗，后四句云：

> 神功圣德三千牍，大定、明昌五十年。甲子两周今日尽，空将衰泪洒吴天。（《遗山先生文集》卷八）

“明昌”是金章宗（1190—1208年在位）初即位的年号，可知世、章两朝确代表了有金一代的盛世。孝宗的“恢复”之梦当然要落空了。

“但忆彤墀引”至“缟素识通丧”四句，专记淳熙十五年六月初七日奏对延和殿事。（见《朱子年谱》）朱熹在孝宗朝前后共陛对三次（见黄榦《朱先生行状》，《勉斋集》卷三六）：第一次在隆兴元年（1163），第二次在淳熙八年（1181），但都远不及第三次重要。他记孝宗语曰：

知卿刚正，只留卿在这里，待与清要差遣。（《语类》卷一〇七《内任·孝宗朝》）

所以第二天（六月初八日）便除他为兵部郎官，引出林栗奏劾的大风波。这是孝宗"乾坤归独御"后政治部署的一个重要环节，故用"缟素识通丧"句点出"彤墀引"的时间。但此句当引《宋史·礼志》加以注释。《宋史》卷一二二《礼二十五》云：

（淳熙）十五年正月二十一日丁巳，谕辅臣曰："昨内引洪迈，见朕已过百日，犹服衰粗，因奏事应以渐，今宜服如古人墨衰之义，而巾则用缯或罗。朕以罗绢非是，若用细布则可。"……自是每御延和殿，止服白布折上巾、布衫，过宫则衰绖而杖。

同书又记同年三月二十日丙戌诏曰：

"朕昨降指挥，欲衰绖三年，缘群臣屡请御殿易服，故以布素视事内殿。虽有俟过祔庙勉从所请之诏，稽诸典礼，心实未安，行之终制，乃为近古。宜体至意，勿复有请。"于是大臣乃不敢言。

这便是六月初七日朱熹在延和殿所见的"缟素识通丧"。

"似有盐梅契，还嗟贝锦伤。"上句极言君臣相契，但"盐梅"是殷高宗相传说的典故（见古文《尚书·说命下》），似乎太重，如果有人加以罗织，不难为"说经有嫌时事"添一例证。"贝锦"出《诗·小

雅·巷伯》首章。朱熹《诗集传》卷一二释之曰：

> 言因萋斐之形，而文致之以成贝锦，以比谗人者因人之小过而饰成大罪也。彼为是者，亦已大甚矣。

这自然指林栗奏劾而言，是朱熹政治生涯中一大挫折。绍熙二年（1191）他在知漳州任上推行“经界”，为当地进士吴禹圭所阻，写信给友人说：

> 熹伉拙奇蹇，一出而遭唐仲友，再出而遭林黄中，今又遭此吴禹圭矣。岂非天哉！天实为之，岂敢尤人！（《文集》卷二八《与赵帅书》）

其实吴禹圭的攻击并不足道，唐仲友案则发生在高宗幕后操纵朝政的时期，只有林栗的奏劾才最使他耿耿于怀，因为他失去了参预“孝宗末年之政”的重大机会。续诗中仅及此事，便是明证。

“戴盆惊委照，增秩待行香。”司马迁《报任安书》云：

> 仆以为戴盆何以望天。（《汉书》卷六二本传）

如淳注曰：

> 头戴盆则不得望天，望天则不得戴盆，事不可兼施。言已方有所造，不暇修人事也。

“方有所造”指撰写《史记》，颜师古虽反对此说，但朱熹当是用如淳义，表示自己方潜心述作，不意竟获知于孝宗。淳熙十五年八月所颁《告词》云：

> 朕惟廉节不立，风俗未淳，思得难进易退之士，表而用之，庶几幡然变其旧习。尔之学术，远有渊源；其为操行，养之久矣。志在忧时，曾未得一日立于朝。比以部刺史（按：时为江西提刑待次）入奏便殿，朕嘉其谠论，留寘郎曹，盖将进诸清要之地。遽以疾辞，祈反初服。既勉从于素志，复更请于真祠。夫指麾何恚于去来，仕止不形于喜愠，此古之清达之士也。朕察尔诚，是用升职二等听食优闲之禄，身虽在外，亦有补于风化。（《朱子年谱》卷之三下引）

此时孝宗不得已除熹直宝文阁，主管西京嵩山崇福宫，所以有此《告词》。“升职二等”即所谓“增秩”，奉祠则所谓“行香”。

“手疏摅丹悃，衡程发皂囊。”这两句说的是《戊申封事》。黄幹《行状》云：

> 初先生入奏事，迫于疾作，尝面奏，以为口陈之说，有所未尽，乞具封事以闻。至是再辞，遂并具封事，报匦以进。（中略）疏入，夜漏下七刻，上已就寝，急起秉烛读之终篇。（《勉斋集》卷三六）

按：《戊申封事》题作十一月一日（见《文集》卷一一），距内禅仅两月，时间极为紧促，必须赶上公文递送的驿程。孝宗收到后即连夜披

读，更见与革新部署关系甚大。诗中“衡程”二字将此急迫情状轻轻点出，本于白居易《醉忆元九》所谓“计程今日到凉州”（《白氏长庆集》卷一四），因平仄关系，易“计”为“衡”耳。此可补《行状》之阙。

“神心应斗转，巽令亟风扬。”这两句则藏有玄机。《后汉书》卷一六《邓骘传》载他在永初元年（107）上和帝疏云：

圣策定于神心。

这是“神心”的出处，正指孝宗“乾坤归独御”后的改革构想。“斗转”则取自《孝宗郊祀大礼五首》之四《奉禋歌》：

斗转参横将旦，天开地辟如春。（《宋史》卷一四一《乐志》一六）

细读乐章前二首，有“重华天子”、“舜授禹，盛事光前，称寿玉卮边”等句，明是孝宗退位而尚存时所作。据：《宋史·光宗纪》绍熙二年（1191）十一月壬申条记：

合祭天地于圜丘，以太祖、太宗配，大风雨，不成礼而罢。

疑歌辞即是这次郊祀的作品，礼虽未成，乐章则保存在档。这两句话很像是暗示孝宗内禅前除旧布新的策划。无论如何，朱熹巧妙地将“神心”与“斗转”绾合成一句诗，暗寓“天开地辟”之意，以颂扬孝宗“末年之歌”，则昭昭甚明。“巽令”句指朝廷诏令风行天下，其速无比。真宗《祭九鼎十二首》之五云：

佑我皇家，巽令风行。（《宋史》卷一三五《乐志》一〇）

即其证。朱熹论神宗、孝宗改革的迅速云：

故神宗……要改者便改。孝宗亦然，但又伤于太锐，少商量。（《语类》卷一二八《本朝二·法制》）

这条语录是“巽令亟风扬”的最确切的注释。

“未答隆儒厚，俄闻脱屣忙。”“脱屣”指禅位于光宗。《淮南子·主术训》云：

尧……举天下而传之舜，犹却行而脱屣也。

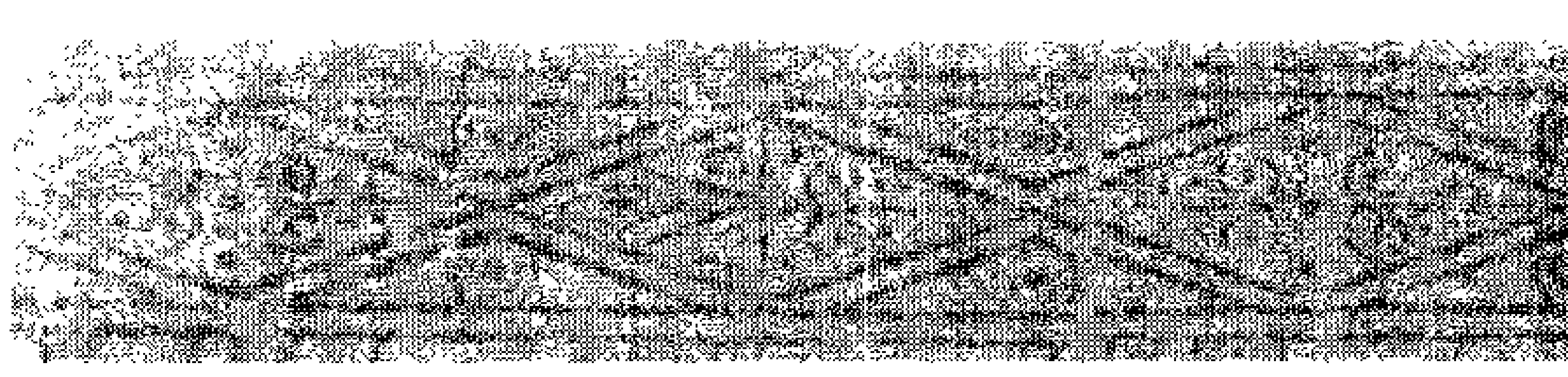
朱熹自上《封事》后，因孝宗忙于布置内禅之事，从此双方便失去了直接联系。在朱熹一方面而言，他对孝宗终不免有“未答隆儒厚”的歉疚。这一念歉疚也就是他在绍熙五年（1194）十月毅然入临安“立朝四十日”的情感动力。“内难开新主”以下四句即在委婉表达此意。

赵汝愚是受孝宗晚年托命的最后一位宰相；此时因扶持宁宗有定策之功，正准备与理学集团全面合作，以实现孝宗的改革计划。（见第十章第一节）朱熹扶疾入朝，与其说是酬“新主”之知，毋宁说是报“故主”的“隆儒之厚”。“因山方惨澹，去国又怆惶”两句更是强调他与孝宗之间的个人关系。他为什么要赞同赵汝愚改卜山陵之议呢？正如他在上宁宗《山陵议状》所云，“盖诚不忍以寿皇圣体之重，委之水泉沙砾之中残破浮浅之地”。（《文集》卷一五）这件事后来竟成为他“去国”的一个主要导火线（见第十一章第四节），故挽诗特沉痛言

之，“以见孤臣死不忘君之意”。儒家政治改革并不是全出于“冷酷理性”（“cool reason”）的理想设计，而往往为君臣遇合的个人情感所激发，朱熹挽诗便提供了一个生动的实例。下迄清末的戊戌变法，康有为与谭嗣同也仍然未能脱尽此窠臼，所以这一特色是值得郑重指出的。

这篇《孝宗皇帝挽歌词》不但证实了朱熹与政治文化的密切关系，而且与下篇论旨契合无间，故略作笺释如上，以供参证。

附论三篇



编者说明：台北允晨版《朱熹的历史世界》刊出后，引起海内外学界的关注与讨论。针对讨论中提出的一些问题，本书作者亦陆续撰有三篇文字申论己意。

经作者同意，我们将此三篇文章题作“附论三篇”，收入新刊三联书店简体字版之中。这三篇文章中都有新材料和新观点，对于本书上篇“绪说”作了重要的补充，敬希读者留意。

附论一

“抽离”、“回转”与“内圣外王”

——答刘述先先生

一、前　言

拜读了刘述先兄评论《朱熹的历史世界》一文，我首先要致深切的谢意，因为他确实平心静气地读了这部冗长的书，并且客观地评述了其中的得失。他大致做到了荀子“以仁心说，以学心听，以公心辨”（《正名》）这几句话。从作者的观点说，我已不能有更大的奢求。以下让我就他所提出的质疑，分别略作讨论。

二、关于"抽离"的问题

《朱熹的历史世界》包括三个互相关联而又彼此独立的部分：上篇《绪说》：概说理学整体与政治文化之间的交涉。上篇第一至第七章，通论宋代士大夫政治文化的结构与形态；下篇第八至第十二章，专论朱熹时代理学集团与权力世界的关系。上、下篇完稿在前，构成此书的主体，属于本格的史学领域。《绪说》则在上、下两篇的基础上，重新考察理学的起源和形成，并对于理学做了政治文化的解读。所以这一部分可以说是一种思想史的研究，与正文的上、下两篇性质有别。由于述先兄所关心的主要是儒家（包括理学）精神价值的永恒性问题，因此他的质疑集中在《绪言》中几个概括性的论断。他最先提出的是所谓"抽象"（abstraction）的问题。他说：

> 凡学问不可能不作某种程度的"抽象"，没有抽象就没有学问。自然科学抽象的程度自远超过"人文学"，但不可以说人文学如历史只是研究"殊相"的学问。……只不过历史的抽象要对付的不是自然与因果的问题，而是文化与风格、形式问题。在这里我们关涉到三门彼此不同而互相关联的学问。哲学无分古今中外，唯一的判准是真理。思想观念史，也即英时兄所谓哲学史，则要探究哲学发生的脉络，凸显其本质，追溯其因殊，评估其影响。

述先兄论"历史的抽象"，本之卡西勒（Ernst Cassirer），论哲学与思

想观念史当是他平时所持的看法。关于史学、哲学、思想观念史这三门学问的性质，今天我们每一个人大概都有不同的认识，很难统一。述先兄的分疏自有他的根据，这里不可能作深一层的讨论。我想指出的只有一点，即他所谓“思想观念史”如果指拉佛觉艾（A.O.Lovejoy）一派的“history of ideas”而言，则和我所说的“哲学史”仍有很大的区别。这一派的“观念史”是根本不能处理儒家“道统”或“圣学”一类问题的。这一点虽无关大体，但因可能会引起误解，故略作澄清。

但述先兄之所以发此一番议论，则是针对我所用“抽离”二字而来，其实出于误会。我并未以史学仅仅研究“殊相”，不涉“抽象”。中国人文研究传统中一向悬“由博返约”为最高境界。此义启自孔子“博学于文，约之以礼”（《论语·雍也》）；“约”即相当于“抽象”。后来韩愈说：“记事者必提其要，纂言者必钩其玄”（《进学解》），更是明白点出无论是研究历史（“事”），或思想、文学（“言”），最后都必须归宿于一定程度的“抽象”。《朱熹的历史世界》虽然篇幅很大，而且处处涉及“殊相”，但在撰写过程中，“钩玄提要”始终是我的最高指导原则；我的最终目的正是要通过对于一切相关的“殊相”的考证，以建构宋代政治史、文化史上若干一向被忽视然而相当重要的“共相”。其中有些论点已承述先兄在书评中予以抉发并加认可。所以我不可能在“抽象”的问题上与述先兄之间存在着原则性的分歧。事实上，我所谓“抽离”是指“out of context”，故说：现代哲学史的叙事先将理学从儒学整体脉络中“抽离”出来，更进一步将“道体”从理学的脉络中“抽离”出来。依照中国传统的说法即是“断章取义”。我相信这主要是因为“哲学”一词来自西方，哲学史家为了在中国传统思想中寻找与西方“哲学”相类似的东西，不知不

觉中便走上了这一条“削足适屦”的道路。而“抽离”是无可避免的。我在书中只是指出这一现象，绝无责备别人之意。

但是我的专业是史学，虽然尊重哲学的“抽象”，却不免对“抽离”较为敏感。中国史学很早便有所谓“记言”与“记事”的分野。无论是“言”或“事”都以“抽离”为大忌。自章学诚揭出“古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物”之说以后（详见我的《论戴震与章学诚》外篇第三章），研究“言”的人已不能不同时注意与之相关的“事”，否则便不免陷于“离事而言理”之偏（见《文史通义·易教上》。参看王阳明“事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史”。见《传习录上》）更何况孟子早已提出了“知人论世”的观点？我在本书《绪言》部分所采取的立场是一方面把理学放在儒学传统中去认识，另一方面则更进一步将理学的兴起与发展放在宋代政治文化史的脉络中，加以考察。我相信文本中的种种涵义必须同时通过语境与事境才能充分显现；“春秋三传束高阁，独抱遗经究始终”（韩愈《寄卢仝》）虽是一种很普遍的研究方式，中西皆然，但毕竟不是唯一的方式。我在本书中强调“语境”、“事境”（context）的重要性自然会使读者联想到斯金纳（Quentin Skinner）一派的政治思想史研究法。这一派的渊源很早，但到斯氏才发展出系统的知识论与方法论，并继之以大规模的实践。（如*The Foundations of Modern Political Thought*，2vols.，Cambridge：Cambridge University Press，1978），因此引起了广泛的讨论。但是必须声明，我虽愿意引这一“他山之石”为同调，我写本书却绝非闻斯氏之风而起，也未曾受到他的影响。如前所述，我的基本理据出于中国的史学传统，与斯氏的关系最多不过是殊途同归而已。无论就观点或方法言，我在史学研究上都是一个多元论者，研究的对象及其材料决定观点与方法的选择，而且不限于一端。像斯氏那

样大张旗鼓，先根据维特根斯坦、奥斯汀一系的语言哲学建立一套严格的知识论与方法论，是我所不敢、也不想尝试的。斯氏的理论与实践都曾受到异议者的深刻批评，其中即不乏与述先兄持论相近的。（详见 James Tully，ed.，*Meaning and Context：Quentin Skinner and His Critics*，Princeton：Princeton University Press，1988）我在本书中不过提供了一个与哲学史不同的视野，绝无取而代之、唯我独是的妄念。

三、关于“内圣外王”与“回转”

述先兄对我最严重的指责是认定我专重“外王”，而将“内圣”“抽离”掉了。这恐怕是因为他对我抱有“反新儒家”的宿见，所以完全误解了我的意思。他说：“没有一个以内圣之学为终极关怀的人会同意英时兄倡导的那种回转的。”这句话我完全深信不疑，而且也在意料之中。但我所谓“回转”并不是述先兄心中的“那种回转”。第一，本书所研究的是宋代士大夫群体和儒学整体的动向。“道学”（或“理学”）则代表了宋代儒学的最新面貌，和北宋初期相对照，增添了“内圣”这一重要向度。但作为一整体而言，“内圣”和“外王”是一连续体，绝对不能分割成两截。我所谓“回转”不是从“内圣”回转到“外王”，而是回转到“内圣外王”的整体。关于这一点，上篇《绪说》和下篇第八章第一、第二节曾反复论证。最近我又在《宋明理学与政治文化》一书的序言中再申此义，希望可以消除这一不必要的误解。（此书新写《明代理学与政治文化发微》一长篇，与本书上篇《绪说》合刊单行，不久即将问世。）第二，我在本书下篇第八章第一节论

“内圣”与“外王”之间的紧张时，特别指出：

> 我们必须把理学家的个人立场和群体立场加以区别。从个人方面说，理学家或偏于“内圣”取向，或偏于“外王”取向，这是无可避免的。但以群体而言，“内圣”和“外王”却是不能不同时加以肯定的价值。（下册，页408）

而且即使以个人言，也只是“偏向”而已，不能舍去任何一端。述先兄一口咬定我的“解读恰恰好遗漏了内圣之学的根本目的在于一己的安身立命，必由此切入才能把握‘为己之学’的精义”。我要请他读一读下面这段话。我论偏于“外王”取向的理学家，曾说：

> “内圣”之学确是他们的精神源泉，至少他们是如此这般深信不疑的。他们不但持此为安身立命之所在，而且也相信这一精神源泉足以涤荡他们的胸襟，不断改善他们做人做事的能力。从这一角度看，“内圣”之学的宗教性格是很明显的。（同上）

我真的遗漏了“安身立命”的“内圣”之学吗？述先兄引下面程颢的一段话作为驳斥我的根据，其言曰：

> 天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是他原无少欠，百理具备。（《遗书》卷二上）

我反复思索，实在看不出它对述先兄的论旨能发生什么支持的力量。

这是程颢描写他“自家拈出来”的“天理”，其语明明借自荀子《天论》的“天行（亦有引作‘道’者）有常，不为尧存，不为桀亡”。这是说“天理”（即“道”）作为宇宙根源的精神实体，本身是完满自足的，人的一切作为，无论是“外王”还是“内圣”，都对它无所增损。《绪说》中所引禅偈（“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋”），为朱熹所认可者，即是此“物”。基督教全能、全知、全在的“上帝”也是与此“物”相类似的拟想。这个独立自足的“天理”根本无“内”、“外”之可言。它“至大无外”，同时也“至小无内”。“内圣外王”只有在人得到“天理”以后才可能出现。如果述先兄以为“天理”本身即等同于“内圣”，那么他的误会便未免太大了。就个人言，在识得“天理”后，依之自我修养，“变化气质”，即是所谓“内圣”；依之处世接物，则进入了所谓“外王”的领域。依“天理”而转化自己需要一段修养过程，所以我说“内圣”是始点；但没有人真能不与他人接触，既与人相处，则必然发生秩序问题，所以我强调“秩序重建”是儒家的终极目的。这是理学家的共识，所以程颐一则曰：“道必充于己，而后施以及人”；再则曰：“君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（见上篇《绪言》，页130所引）“内圣外王”不可分而同归宿于秩序重建，这是无可争辩的。

为了澄清上引程颢语的意义，让我也引两条语录，以重建当时的语境。《遗书》卷二上云：

> 百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。

此条与前引之条同一涵义，文字也一致，当也出自程颢。所举尧、舜

二例恰可说明前条“人得之者，大行不加”一语。尧、舜所尽“君道”、“孝道”，不可谓不“大”，然而仍无所增于“天理”中本有的“君道”、“孝道”，故曰：“元来依旧。”这是宋代理学的基本预设之一，陆九渊论朱熹“学不见道，枉费精神”而下一转语曰：“且道天地间有个朱元晦、陆子静便添得些子？无了后便减得些子？”（《象山集》卷三四）这也是说朱、陆二人之有无都不可能对于作为精神实体的“道”（亦即“天理”）有所增减。朱、陆是南宋“内圣”领域中两位最有成就的大师，难道我们因此便能援引述先兄的逻辑，推断九渊视“内圣”之学为可有可无吗？可知程颢的论点唯在阐明“天理”的完满自足，全未涉及“内圣”、“外王”孰轻孰重的问题。如果进一步追问：程颢“自家拈出天理二字”是公认的“内圣”之学，上面讲“天理”一段话也不能不归类于“内圣”之学，何以“天理”本身反而划在“内圣”以外？其实此疑极易解答。程颢所指出、所讲论的是他个人体验之所得，非即作为精神实体的“天理”本身。借用他“才说性时，便已不是性”（《遗书》卷一）的推理方式，我们也可以说“才说天理时，便已不是天理”，或“才说道时，便已不是道”。

但第二条语录所引尧、舜尽“君道”、“孝道”之例已显示出程颢视“内圣外王”为一不可分的连续体。尧、舜都是他心中的“圣王”，即“内圣外王”已合而为一。所以最后才能循“天理”而取得“外王”领域中的重大成就。尽“君道”的后果是建立了“治天下”的秩序，“孝道”所成就的则是人伦秩序。尧、舜的这些成就虽对于“天理”或“道”本身无所增添，但程颢对其价值则显然持十分肯定的态度。《语录》同卷又一条云：

“达可以行于天下”者，谓其全尽天之生民之理，其术亦足

以治天下国家也。

此句是解释孟子“达则兼善天下”一语（《尽心上》），其根据则仍在“天理”。“天之生民”也有“理”，即让他们可以生活在一个良好的秩序之中，所以相应而有“治天下国家”的要求。可知在程颢的理解中，“治道”不但必然包括在“天理”之内，而且必待“治道”建立之后，“天理”才能“全尽”。张载曾说程颢“救世之志甚诚切”；门人也记他平时常说“圣人志于天下国家”。（见本书上册，页131）上引语录恰好证实了这些同时人的证词。

程颢无疑是我所谓“内圣取向”的理学家，“内圣”和“外王”在他心理上必曾形成了某种程度的紧张。他受过周敦颐的精神感染，“胸怀洒落，如光风霁月”也似之，因此写下了“望花随柳过前川”的名句。（《偶成》）述先兄所引“尧、舜之事如浮云过目”云云，正是这一性格方面的表现。但这不仅只是一时的感触语，而且道、释两家更可以如此说，他的儒家立场则不可能让他长驻此境。他的《下山偶成》末二句云：

不是吾儒本经济，等闲争肯出山来。

这才是他的真心话，而且也将他的内心紧张赤裸裸地表达出来了。

现在让我交代一下“哥白尼式的回转”。述先兄说我出于“谦抑”的动机，故意将“revolution”误译为“回转”；这是他的厚道之词。其实我用的是天文学上的原义，“revolution of heavenly bodies”岂能译作“天体革命”？“革命”反而是后起之义。但是我确实不认为我这部书有任何“革命”的意味。我仅仅对观测角度做

了较大幅度的转动——从“道体”移向“内圣外王连续体”。而且我也没有否定哲学史取径的意思，因为在一定范围内它并未失去其有效性。哥白尼的太阳中心说出现后，托勒密系统（Ptolemaic system）也仍然继续流行，甚至在20世纪还在工程方面被广泛地使用。（参看Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press, 1970, p.68）在一般思想习惯上，我们今天不还是继续说“日出”、“日落”吗？何况思想史究竟不同于天文学，多元“叙事”在冲突中共存已形成一股不可逆转的潮流。我在本书中提及“哥白尼式的回转”，是因为多数读者安于故步太久，思想上恐一时不易转过弯来，不得不如此强调一下。此外别无深意。

总之，本书是史学作品，我尽量以同情的理解，试建宋代政治文化史的大纲维。对于理学的陈述，我尤其抱着异常谨慎的态度，所以也尽可能运用当时的语言，“内圣外王”便是一例。事实上，这两个字汇是容易引起误解的，但限于篇幅，不及细论。述先兄惋惜我不能认同于“理学家的终极关怀”，以致“拒绝入乎其内”，只能留在外面，“对塔说相轮”。这一点我实在抱歉之至。但有两个理由使我不得不辜负他的期许。第一，我的史学训练不允许我完全抛却对于历史客观性的追求。尽管客观性的观念现在越来越受怀疑，但彻底否定它，我便失去专业的立足点了。所以即使我认同于理学家的“终极关怀”，我也不能让它走进这部史学专著之中。第二，我不是“拒绝入乎其内”，而是不得其门而入。如果真要做到程颢那样“直入塔中，上寻相轮”，有两项先决条件是必须满足的：一是长期“修心养性”，彻底变化自己的“气质”。否则将如二程所云：“若不能存养，只是说话”而已。（《遗书》卷一）而“光在文字上变戏法是过

不了关的”。在这一点上我完全同意述先兄的看法。二是亲睹“道体”，和那个“有物先天地”的精神实体发生直接的接触，即使是惊鸿一瞥也行。宋、明的“道德性命”之学与西方的思辨哲学不同，它建立在这两个绝对预设之上。如果仅仅在语言层面上“变戏法”，又何以别于“对塔说相轮”？我既然不具备以上两项条件，留在外面“对塔说相轮”便成为我的必然宿命。但退一步说，在“苟全性命于乱世”之余，尚能从容“对塔说相轮”，在我已是意外的侥幸，不应该再得陇望蜀了。

2003 年 10 月 12 日

（原刊《九州学林》2004 年春季号，香港城市大学中国文化研究中心、复旦大学出版社）

附论二

我摧毁了朱熹的价值世界吗?

——答杨儒宾先生

再论“回转”与“内圣外王”

《朱熹的历史世界》出版以来，我先后已拜读了陈来和刘述先两先生的评论，都是长逾万言的用心费力之作。(见陈来《“从思想世界”到“历史世界”》，《二十一世纪》2003年10月号，页130—139；刘述先“书评”，见《九州学林》2003年冬季号，页316—334)杨儒宾先生的长文，也从多方面攻错；他以《如果再回转一次“哥白尼回

转"》为题，与述先兄关于"回转"的质疑有可以互相参照之处。（《当代》195期，2003年11月，页125—141）关于"回转"问题，我已有专文答述先兄，题为《"抽离"、"回转"与"内圣外王"》，（将刊于《九州学林》2004年春季号）所以本文不再重复。但由于本刊读者未必都有机会读到香港出版的《九州学林》，让我对这一点先做一交代，然后再进入正文，以免杨先生误会我故意避重就轻，不答他提出的中心问题。但下面所论，有远出答刘先生文之外者，所以也可以算是该文的续篇。

本书上篇《绪说》中提出了一个论点，即宋代理学虽以"内圣"之学（讨论心、性、理、气之类）显其特色，但并没有离开儒学的大传统，仍然以重建一个合理的人间秩序为其最主要的目的，即变"天下无道"为"天下有道"。所以我建议在观察角度上做一调整，这便是所谓"回转"。述先兄误会了我的意思，以为我主张从"内圣"回转到"外王"。其实我在书中已明白说过，理学家之所以异于宋初以来的传统儒家，便在于他们特别强调：非先在"内圣"方面取得实实在在的成就，"外王"是不可能实现的。这个强调是王安石所未有的，虽然他已建立了内圣外王相辅以行的基本模式。所以我向述先兄解释：理学其实是一个"内圣外王的连续体"，我是要从"内圣"回转到这个连续整体，并不是完全撇开"内圣"，只重"外王"。不但如此，我论"内圣外王连续体"不可分，主要是着眼于理学作为一整体和理学家作为一士大夫集体这个层次上。至于理学家作为个别的人，则有倾向于"内圣"的，也有倾向于"外王"的；在这两大型之中，个别倾向的程度也因人而异，无从一概而论。但由于理学家作为儒者必须在理论上同时肯定"内圣"与"外王"两大价值，不可能舍去其中任何一个，于是在个人层面上便出现了"内圣"与"外王"之间的紧张。这是因为一方

面“内圣”取向的理学家必然意识到：他们除了“存养”和“讲论”所谓“道德性命”之外，还承担着“外王”（建立秩序）的责任（“以天下为己任”）。另一方面，“外王”取向的理学家也时时警觉到，他们不能终日在世务中头出头没，必须随时在“内圣”领域中力求精神境界的提升。唯有如此，他们才能本其“外王”之学不断从各方面改善人间秩序。（所谓“外王”之学，在宋代一般指“礼、乐、刑、政”之类。胡瑗教学，分立“经义”与“治事”两斋，即后来“内圣”之学与“外王”之学的先驱）。所以，作为一个“理想型”看待，个别的理学家必须同时兼具“内圣”之学与“外王”之学，而以重建秩序（此即“外王”的实现）为最后归宿。理学的整体结构即与此相应。（《大学》与《近思录》即其证）反之，若将理学定性为专讲“心性”之类的形而上“内圣”之学，置人间秩序为“第二义”，这也许可以满足“小我”或“自我”的某些“终极关怀”。但这样一来，理学家和弃世与避世的释、老便难以分辨了。所以朱熹说：“自谓能明其德而不屑乎新民者，如佛、老便是。”（《语类》卷一七《大学四》）他评程氏门人下梢“都流入释氏”，（同上卷一〇一《总论》）尤为明证。谢良佐（显道）讥议张载“以礼教人”，以致其门下“溺于刑名度数之间，行得来困，无所见处”。这恰好反映他不重视人间秩序的重建，一味求在形而上的“道”上有“所见”。因此朱熹说他“又自偏了”；又说：“如今人说道、爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。”（均见同上“谢显道”条）这个反面论证更加强了我所谓“回转”的必要性。理学既在儒统之内，没有任何理学家会公然说（但可能会私下想）：我的最终目的仅在于个人体证与讲论形而上的“太极”或“天理”。“天下无道”则属于形而下世界的事，且待我“证道”或“悟道”之后，完成了我个人的“终极关怀”，再相机行事。如果机缘成熟（“命”）我当

然会尽力去建立人间秩序，但若机缘不至，我仍然只好退下来，继续追求我个人的生命意义。这可以是一种正常的人生态度，但绝不符合儒家的立场。

用上述的观点看待“内圣”之学的本书读者，有一个基本误会，以为我在书中所谓“重建合理的人间秩序”或简称“秩序重建”（相当于“外王”，但误会也由此起），专指政治秩序（即“治道”）。其实我在上篇《绪说》中论《近思录》引朱熹解《大学》云：“修身以上，明明德之事也”；“齐家以下，新民之事也。”我同时便指出：“明明德”是“内圣”领域，“新民”则是“外王”领域。（上册，页10）可见我所谓“秩序重建”是从社会的最基本单位——家——算起的。换句话说，人一生下来便置身于一层层一圈圈的“秩序”之中，每一个“秩序”都可以是“重建”的对象。但因本书的主题是宋代士大夫政治文化，尤其集中研究了两宋的政治改革，读者很可能会将“外王”、“秩序”、“改革”三个概念与“得君行道”紧密地连成一体，难解难分。在这一理解下，读者自然会推想：“外王”或“秩序重建”是“千载一遇”的事，理学家既不可能常有这种际遇，则他的人生取向必然只能以“内圣”为主导。但是如果读者知道我所谓“秩序重建”乃从社会的最基本单位（家）开始，大概便不致再认为人可以有不理会“秩序”的一天。即使是“出家人”，还是逃不掉宗教社群的“秩序”。陆九渊“得君行道”无成，回到故乡创办象山书院，但书院是一团体，仍必须订“学规”以建立和维持“秩序”；后来知荆门军，“承流宣化”，更根据他自己的“内圣”所得整顿地方吏治，矫正风俗（如以讲《洪范》的“敛福锡民”代替道教设醮）。所以周必大说他“如古之循吏”。即使闲居在家，据一位美国史学家最近的研究，他对本州本县的种种地方秩序，仍积极参与，无一息之停。（此事后文有交代）而且只要涉及

"秩序重建"，无论大小高低，也无不有机遇的问题，并不仅"得君行道"为然，那不过是最突出的情况而已。即如持"孝弟之道"以"齐家"，舜的父亲是瞽叟，弟弟是象，因此他也同样而对过"得父"、"得弟"的问题。其他可以类推。所以从儒家立场说，个人终生追求"终极关怀"，待机"行道"，成败不系于心云云，即是对此唯一的人间世界（因儒家无死后世界）采取一种观望的态度。果真如此，则"证道体"与"证涅槃"也不过在百步与五十步之间而已，尚何"价值托付"之可言？但这一误会实因将"外王"钉死在"得君行道"的概念上所引起，这是我在撰写过程中未能预先想到的。我虽在上引"明明德"、"新民"条中点出了"外王"的广大范围，又在第三章论"天下为己任"一语时，具体说明此意，（上册，页219—220）但毕竟没有特别说明"外王"或"秩序重建"究竟何指。这是我的疏忽，因此也必须对读者的误解负起一部分的责任。现在我已相当彻底地澄清了这个问题，则从理学的特殊观点说，"内圣"、"外王"为一连续体而归宿于秩序重建，是一个经得起反复勘查的断案。其理由可以简括如下：人既无一刻不在"秩序"中生活，也就是无一刻不而对建立合理"秩序"的问题。而建立秩序的唯一凭借，根据理学家的共同信仰，便是他们所发展出来的一套"内圣"之学。就社会为一整体而言，"内圣"之学绝不可能是终点，而必须在"外王"或"秩序"的领域中显出"全体大用"。这是出于儒学本身的内在要求。即使作为个人的理学家，他身在"秩序"（无论大小高低）之中，负有使此"秩序"越来越合理的责任，因此也不可能止步于"内圣"。否则他便是在"内圣"中流连光景，与耽禅悦无以异了。所以就我所见，如果不把理学推出儒统之外，我们必须"回转"，将视线从"内圣"移向"内圣外王连续体"。"内圣"之学无论多重要，都不可能是理学的终点；它与"外王"之学

紧紧地连在一起，为建立合理的人间秩序而服务，而且也只有在秩序中才能真正完成自己。朱熹以《大学》“明德”、“新民”分指“内圣”与“外王”两大领域，本书已经论证过了，《语类》中其他证据尚多，已无详引的必要。但我最近发现了下面这句最简明扼要的话：

> 新民必本于明德，而明德所以为新民。（卷六“万章问孔子在陈章”）

如果用“内圣”、“外王”代进去，这句话便是：

> 外王必本于内圣，而内圣所以为外王。

宋代理学家关于“内圣外王”的整体认识，在此已一语道尽。

最后我还要补论宋代儒家要求重建政治秩序（“治道”）与孔子的关系。以“回向三代”为号召，推动全面的政治革新构成了宋代儒家的主流，上起古文运动，下迄朱熹的“王霸”之辨。由于儒家士大夫从中央发动的政治改革，前后也有三次，即庆历变政、熙宁新法和“孝宗末年之政”。这样长期持续的思想运动和反复出现的改革动向，特别是二者之间的互动关系，构成了宋代历史的一大显著特色，不但空前，而且绝后。关于这一独特现象的历史背景，本书上篇各章已试着提出了多方面解释。我说宋代儒学（包括道学或理学）以秩序重建为最主要的关怀，而以整理“治道”为其始点，便是以上篇的研究为根据。上篇《绪说》分析宋儒“平治天下”精神的古典儒家的源头，我特别强调了孟子的影响，这里我要进一步指出，宋代儒家士大夫的热心参加政治改革也曾受到孔子以身作则的激励。这也是与本书主题直接相关的重要史实，不能不补写一笔。《论语·阳货》篇有两则著名的

记事。第一则说：

> 公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰："末之也已，何必公山氏之之也？"子曰："夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？"

第二则说：

> 佛肸召，子欲往。子路曰："昔者由也闻诸夫子曰：'亲于其身为不善者，君子不入也。'佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？"子曰："然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾其匏瓜也哉？焉能系而不食？"

这两个故事都是描写叛臣召孔子，而孔子露出一副跃跃欲试的神情。孔子先后答子路的话也是一致的，表示他不甘寂寂以终，希望有机会在政治上一显身手，也许可以造成一个继"三代"而起的"东周"。这两件事必须和下面他答避世之士的话合起来看。他说：

> 鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。（《微子》）

上一句话表明他对这唯一的人间世界的深爱；下一句则显示他改造（"易"）人间世界的弘愿，非到"天下有道"的境地绝不停止。这是孔子对于政治的真实态度。抓住了他这一心理，我们才懂得他为什么对公山与佛肸之召竟怦然心动。后世注家对这两个故事是有过争论

的，但这不影响我们此处的讨论，因为宋儒于此是深信不疑的。

现在让我举两例以见孔子重建政治秩序的志向在宋代改革取向的士大夫间所引起的反响。第一例即王安石。他的《中牟》诗云：

> 颓城百雉拥高丘，驱马临风想圣丘。此道门人多未悟，尔来千载判悠悠。（《临川先生文集》卷三〇）

此诗年代难定，但无论在熙宁前或后，都清楚地反映他深契孔子“吾其匏瓜也哉？焉能系而不食？”的精神。“门人多不悟”当指子路，因为他两次都不赞成孔子前往施展抱负。不用说，安石咏此诗时，“如有用我者，吾其为东周乎？”一语也必然往复胸中，所以他推行变法不仅受孟子的影响，也同时受到孔子的启发。第二例则恰好是朱熹。《语类》卷四七有“佛肸召章”一条，论孔子何以欲往云：

> 圣人见万物不得其所，皆陷于涂炭，岂不为深忧，思欲出而救之。但时也要，出不得，亦只得且住。圣人于斯世，固不是苟且枉道以徇人。然世俗一种说话，便谓圣人泊然不以入其心，这亦不然。如孔子云：“天下有道，丘不与易也。”这个是十分要做不得，亦有不能自已之意。……但要出做不得，又且放下。其忧世之心要出仕者，圣人爱物之仁。至于天命未至，亦无如之何。……出处之大义，亦在这里。

又答“欲往而终不往”云：

> 圣人欲往之时，是当他召圣人之时，有些好意来接圣人。圣

> 人当时亦接他这些好意，所以欲往。然他这个人终是不好底人，圣人待得重理会过一番，他许多不好又只在，所以终于不可去。如阴雨蔽翳，重结不解，忽然有一处略略开霁，云收雾敛，见得青天白日，这处自是好。

此两条都是叶味道（贺孙）所记，另外还有一简本，为潘时举同时所记，下注“贺孙录详，别出”。按时举所记为绍熙四年（1193）以后所闻，则必在五年朱熹被逐出临安之后，这一年十二月竹林精舍落成，熹“率诸生行释菜之礼”，（见《年谱》）叶、潘二人疑即在其中。潘时举所记虽略，但第二段最后一句反比叶录为详，其言曰：

> 譬如重阴之时，忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭了。

此句语意完整，“又被重阴遮闭”数字答复了何以“终不往”的问题。上引解“佛肸召”章的年代既定，可知朱熹完全以自己“立朝四十日”的政治经验与孔子“欲往”事互相印证，可以说是他的“夫子自道”。他所谓“所说经固有嫌于时事而不能避忌者”，于此又添一例。“忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭”，也是他最后在临安的遭遇。他在临行时朝廷又有知江陵的任命，他此次坚辞不就，并决绝地说：“今番死亦不出。”（《语类》卷一〇七）此即与他说孔子何以“终不往”之意相通，因为关系着“出处之大义”。但更值得注意的是他驳“世俗一种说话”，以为圣人于“斯世”竟能“泊然不以入其心”。相反地，他坚持，圣人对变“天下无道”为“天下有道”一事“是十分要做不得，亦有不能自已之意”。我说理学家的最大关怀是重建合理的人间秩序，在这里又得到一次意外的证实。朱熹注解《论语》至迟也始于三十岁左

右，则孔子的两个“欲往”的故事，在他心中当思量过不止千百遍。他热心于“孝宗末年之政”不可能不受到上述孔子精神的感染。陆九渊在等待轮对期间与友人书，也特别引“如有用我者，吾其为东周乎?”一语（《象山全集》卷一一《与王顺伯》），尤足与朱熹所言相阐证。这才是儒家真血脉之所在。所以明末顾宪成说：

> 官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。（《小心斋劄记》卷一一）

他自己是理学家，平时讲学也不离心、性、理、气、太极、本体、工夫等，读《明儒学案》卷五十八可知。他大概不能算是忽视“心性论”、“形上学”的人。上引的话出自他之口，恐不能等闲视之；事实上，他已从存在的危机感出发，在那里指点“向上一机”，呼吁理学已到了不能不“回转”的时候了！

我摧毁了朱熹的价值世界吗？

上一节是关于“回转”说的进一步澄清，其中涉及“内圣”与“外王”的关系和“秩序重建”的确切涵义等等。这是我的正面陈述，并非针对杨先生的大文做驳论。不过我相信，杨文中有关这些问题的质难也同时得到了充分的回应，所以下文不再另做讨论。

刘述先先生虽在“回转”问题上向我提出深刻的疑问，但他对全书的中心论旨则把握得很准确。他深知本书上、下两篇的正文都属于

史学研究的性质，只有在正文完成后才补写的上篇《绪说》是关于思想史的专篇。我现在还可以补上一笔，我笔下的理学家只是宋代士大夫集体中的一个特殊类型，不是个别的人；《绪说》中的政治文化解读也仅限于与正文题旨直接相关的某些理学观念。我根本没有触动宋代理学体系的本身，更没有任何企图对所谓“心性形上学”另提出一套有系统的新说，因为这是完全在本书的范围以外的。

但杨先生对于本书的理解却别具只眼。他认定本书的主旨是为了颠覆整个理学传统，包括朱熹在内。他承认书中确实存在着政治史、文化史的研究，并大度地加以认可。但他的全文无处不明说或暗示：我的历史研究彻头彻尾地是对庄严神圣的理学殿堂进行拆基工作。杨先生的中心论点集中表达在结论部分。承他抬举，我居然可以跻身于中国的叶适、王廷相、戴震和日本的伊藤仁斋、荻生徂徕等人的行列，成为所谓“东亚近世反朱学的潮流”中的一员。我虽然因此不免有点飘飘然，但可惜我完全不知道其中几个时代全不相接的中国人怎样“里通外国”，形成了一个不断的“潮流”，更不知道我自己由谁介绍，参加了他们的“潮流”。最后杨先生又感慨万千地为本书写下了“最后审判”的判词：

> 它开辟了极少人践履过的历史世界，但也摧毁了朱子一生想努力建立的价值世界；它具体化了，使得理学有血有肉；但也狭隘化了，使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系。此书带来的解蔽与遮蔽的效果同样的伟大。（杨文，页140）

这几句话不仅“画龙点睛”，而且“图穷匕首见”。“摧毁了朱子的价值世界”这项罪名实在太大；弄得不好，可以得到与少正卯同样的下

场。我不得不稍稍申辩一两句。关于“价值世界”与“历史世界”的问题，留待后面再说。本节只准备谈两点：(一) 我是不是蓄意摧毁朱熹的历史世界？这一点关系我是否能从“死刑”减为“终身监禁”或“有期徒刑”，非同小可。(二) 法官根据刑法哪一条对我判如此重罪？借用法官自己的话，即“此中必有说”。(杨文，页126)

我在本书下篇的撰写过程中，接触了有关南宋理学家如朱熹、陆九渊诸人的大量资料。经过了分析与系统的整理之后，我得出了一些自以为是证据充足的论断。这些论断，至少在我的眼中是有助于提升而不是贬低理学家的历史形象。姑举一二例以具体说明我的意思。晚明顾炎武说过一句贬损理学家的名言：“以明心见性之空言，代修己治人之实学。”他也许是专指明末的理学家，和上引顾宪成的评语互相呼应。但无论如何，这句话流传天下后世，终于将所有理学家都一网打尽。进入20世纪之后，这句话更与山谷中的巨大回响一样，震荡得人人的耳鼓都将破裂了。但是通过理学家群体的政治活动和言论，我发现他们一步一步地在实践平生所信持的基本价值。他们在险恶而多变的权力世界中，坚守儒家的原则，以不屈不挠的精神争取“内圣外王”理想的实现。大量史料中所透露出来的事实真相有力地驳斥了三百多年来种种加于他们身上的诬蔑不实之辞。此其一。20世纪中叶以来，又泛滥着另一关于理学家及其思想的判断，说他们都是专制皇权的辩护士或大地主阶级的代理人；他们所提倡的“天理”或“良知”，无一不是杀人不见血的“软刀子”，而且刀刀不离“人民”的咽喉。我从他们在朝廷或在地方官任内种种实际的行动出发（如朱熹与陆九渊）进而解读他们的某些形而上的命题，所得到结论又恰恰和这些控诉完全相反。他们一方面各以不同的方式发挥“士”为政治主体的意识，以与皇权相抗衡；“天理”、“太极”之类的观念都或多或少、或隐或显地

构成了对“君”的一种精神约束，如朱熹关于“皇极”的新解即是显证。另一方面，他们明确地承认“士”从“民”来，必须以维护“民”的利益为己任，所以如何“泽及下民”是他们在地方官任上念兹在兹的关怀。他们并不轻视不识字的“民”。个别的“民”可能被愚弄，但“民”作为一集体则具有极高的政治智慧。因此程颐与陆九渊都明说“夫民，合而听之则圣，散而听之则愚”。（见上册，页169—170）现代一个动人口号：“人民的眼睛是雪亮的”，早就由理学家在一千年前道破了。本书在这一方面的探讨至少收到了为他们“辨冤白谤”的客观效应。我真的如杨先生所指控，摧毁了朱熹的“价值世界”吗？杨先生采用了西方一个很现代，甚至“后现代”的策略，叫读者千万不能相信本书所得到的论断，尤其不能为此书广引资料的假象所欺骗。他说得很露骨：“但资料本身不见得会说话，资料的意义还是需要靠诠释。”（页133）这句话表面上看起来好像入情入理，但可惜落入文字，本身也立即构成了一种“资料”，一样需要“诠释”。这样一来，上面我为理学家的“价值世界”做辩护的论断当然也是“诠释”的把戏，应当取消。所以杨先生的策略虽高明，却不免是一把两面都可以割的刀，也同样会伤到自己。这个“诠释”说的隔壁便藏着一柄更锋利的剑，其名曰：“文本以外无一物。”（“There is nothing outside of the text”，见 Jacques Derrida，*Of Grammatolgy*，Johns Hopkins University Press，p.158）此剑确可以置本书于死命，宣布我的历史建构全是“虚构”。但杨先生却不能轻试此剑，因为我不过丢掉一个历史世界，他的损失则将大一倍以上，因为那个“更真实的价值世界”也必定保不住了。我检查本书的结果，并没有找到任何硬证可以支持杨先生的判词，有之则是反证。不但如此，至少从20世纪开始，我们的生活世界中早已找不到什么“朱熹的价值世界”，大概它已“退藏于

密”，回到那个“净洁空底世界”去了。朱熹的“价值世界”一出世便命途多舛，想“摧毁”它的力量很多。别的姑且不说，理学家中陆九渊便是第一个领头做“摧毁”工作的人，接着便是明代的王阳明，几乎完成了值命。即使在它销声匿迹多年以后，现代还有人通过哲学理论中 DNA 的测验，宣布这世界的创建人不过是儒家的一个“别子”。这些都是人人看得见的事实，杨先生不可能不知，为什么单单判我以“摧毁”之罪呢？难道是他见大敌则怯，见小敌则勇么？无论如何，我不可能“摧毁”一个根本不存在的东西。所以我开始怀疑法官的动机。

为此我重检杨先生的大文，终于解开了我的疑惑。他一则说：我在本书中的主要论断是“明显的针对着当今中国哲学的研究风气而来”；（杨文，页 134）二则说：“余先生两个世界的分别恰好捅了哲学与理学研究上的大马蜂窝”；（杨文，页 135）三则说：“余先生的论点明显的挑战理学的大论述，但也要接受理学大论述的挑战。”（杨文，页 139）在这三条中，“当今中国哲学的研究风气”、“哲学与理学研究”和“理学大论述”三个描述词异名同实，指的完全是同一对象。但前二词似乎太广泛，难道杨先生认为“当今中国哲学的研究风气”或“哲学与理学研究”已达到了“道一风同”的境地吗？这也许是因为他真人不肯露相，以致放松了“哲学陈述”的严格性。三者相较，“理学大论述”似可作为他所需要的代号；名从主人，所以下文我将一律用之。不过在上引第二条中，杨先生用词遣字还另有略欠斟酌之处。他无意中将堂堂的“理学大论述者”比喻成一群“马蜂”，我期期以为不可。

讨论至此，终于水落石出，原来杨先生不过是假朱熹为名，惩罚我对“理学大论述”大不敬之罪而已。而且他也表明不是单枪匹马而

来，而是代表“大论述”向我“挑战”。我在《绪说》中论现代哲学史关于理学的处理，并没有特别的针对性。我确实认为“内圣”与“外王”分家，成为独立的研究对象是理学“哲学化”的结果。哲学在中国成为一门独立的学科已将百年，根据西方哲学的范畴研究中国思想也取得了丰富的成绩。这是公认的事实。但从纯哲学的角度观察理学，必然会将焦距集中在它的形上学、宇宙论、伦理学诸方面，太极、天理、心、性、理、气等概念自然成为研究的重心所在。在哲学史领域内，这是完全正当的运作，无人会提出异议。但《朱熹的历史世界》所研究的是宋代士大夫的政治文化。理学既是这个政治文化的一个组成部分，我当然也把它看作是其中一种特殊的历史现象。这是我将它放回宋代儒学的整体动态中加以观察的根本理由。在这一视线下，“内圣外王”必然呈现为一不可分的连续体。书中涉及理学的某些形而上命题，也是扣紧在政治文化的环节上，试图寻求二者之间可能的历史关联。至于理学各家的形上学、宇宙论系统的内部结构、性质、意义等等凡属哲学范围之内者，我一概不置一词，以谨守“不知为不知”之戒。所以我这部书中有明显的史学预设，但绝无哲学的预设。本书与哲学史的取径范围不同，取材亦异，所追求的知识的性质更是南辕北辙。不过由于本书也踏入了理学这块园地，双方在辽远的边境上偶尔发生某些争执，或许不易全免。除此之外，我认为彼此大体上是河水不犯井水，应该可以相安无事。我在《绪说》中提到的哲学史取径当然包括了“理学大论述”在内，但也仅止于此而已。杨先生“明显的针对”、“明显的挑战”云云，径自对号入座，大有“当今天下，舍我其谁”之慨，则未免过于敏感。岂天下之大，更无他人从哲学史角度研究理学乎？

正因杨先生有此敏感，所以他在文中流露出一种陆九渊式的“若

伤我者”的情绪。他的疑云既起，不免草木皆兵，在书中处处发现敌踪，把原来毫不相干的论题也看作是针对着“理学大论述”的“挑战”。杨先生指名要我“接受理学大论述的挑战”，这似乎表示他的评文有某种代表性。经过慎重考虑之后，我决定为此文相答。这是因为“大论述”第一代和第二代的创建者都是我非常尊重的学术前辈；而且我和第二代诸公之间确有很深的渊源。我虽不能在思想上追随他们，但敬重之心并不稍减。第三代之中更有不少是我的朋友，并未因学术异同而略生芥蒂。所以我从来不愿把自己看作是“大论述”的思想敌人。此文仍是专答杨先生一人之作，并不以整个“大论述”为回应的对象。特声明于此，以免误会。

关于“后王安石时代”

杨先生为了将此书的荒谬性剖开示众，特别选择了“后王安石时代”一词作为对象，集中火力，痛加攻击。他说：

> 余先生设定王安石与朱子分别是两宋政治史的关键人物，王安石在前，他得宋神宗赏识，君臣相会，千载一时，共创新局。朱子在后，他对宋孝宗也有高度的期盼，期盼他援引真儒，再造三代盛世，完成儒者一生追求的理想。王安石与朱子两人在“行道”上有共同的承诺，在大方向上对道的内涵也有共同的认识，王安石事实上是朱子志业的先行者，所以作者称南宋为“后王安石时代”。

接着还有一段话：

> 但他为什么要将南宋定位为“后王安石”的时代呢？既然称呼“后王安石时代”，这表示南宋的主要知识分子是继承着王安石的志业而来的，这些主要知识分子应该在某些核心的议题上是王安石志业的传人，否则“后”之云云，就不好冠上这个字汇了。（均见上引文，页128）

我摘引原文较长，是恐怕转述有失杨先生的原意。此中如“朱子……是两宋政治史的关键人物”、王、朱两人“对道的内涵也有共同的认识”、“王安石……是朱子志业的先行者”、“南宋主要知识分子是继承着王安石的志业而来的”等语，无一不荒谬绝伦。但是这些话都是杨先生代我一一“设定”，然后自动将发明专利登记在我的名下。

不仅如此，我在《绪说》中论神宗时代的儒学动态，曾指出：“外王”与“内圣”必须相辅以行的观念此时已出现了。因此我进一步说：

> 王安石“新学”和道学同时出现在这一阶段；仅从结构看，不论思想内容，两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。（上册，页48）

这里所谓“大同小异”是特指结构、规模、取向而言，与思想内容并无关系。我又在二程语录中发现了程门师弟视王氏新学为思想上的大敌，曾认真研究过王氏的著作，一一予以驳斥，以完成道学的体系。其中最重要的证据是下面一条：

> 杨时于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介父

之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《程氏遗书》卷二上）

这条记载之所以特别重要，是因为它既在杨时《龟山集》中获得了证实，又有《朱子语类》为之补充，使我们知道杨时尚有《三经义辨》一部专书，与《三经新义》做针锋相对的争辩。（见《朱熹的历史世界》，上册，页52—54）开创新学派的人特别注重同时代论敌的思想，这是中外思想史上最常见的现象。二程及其门人如果对王安石的著作视若无睹，那才是不可理解的怪事。我论道学与新学的关系大致不过如此。但是我这一点看法，在杨先生代为“设定”之下，竟歪曲成了下面这个样子：

从二程到朱陆，凡是理学家赞成王安石观点的文字者，固然可见出两者相承的痕迹；即使是理学家反对王安石的文字者，亦可见出他们在继承王安石的精神之前提下，对他的不足之处要作更精致的补充。理学家与王安石思想对抗的历程延绵甚久，从二程到朱陆，转战转烈。但对抗其实也是对话的历程，而对话又是为了补其不足。理学家几乎都可视为王安石精神上的盟友或学生。（杨文，页129）

这又是一段荒谬绝伦的话，承杨先生再一次把著作权慷慨地转赠了给我。我自己不想做什么申辩了，但是我要把刘述先先生对同一文本的解读抄在下面，作为一种有趣的对比。刘先生说：

但道德心性内转由史的脉络来看，并不立即跳到二程。王

安石的道德心性学在时间上尚略先发于理学。王安石个人品德无问题，他也笃信内圣外王之道，认为三代之治可以复现于当代。（中略）由此可见，新学与道学建立的内圣外王的模型并无二致，只不过对内圣的理解有根本的差别罢了！（《九州学林》，2003年冬季号，页317）

我不知道刘先生是否同意我的见解——那是无关紧要的。我引他的话只是要说明：他一点也没有曲解我的原意。

关于“后王安石时代”的问题，我想再做一次文抄公，引另外一位评者的解读。陈来先生说：

余先生着重提出，王安石与神宗的遇合，王安石得君的经历，对包括朱熹在内的南宋理学家仍发生着莫大的精神激励，支配着南宋理学家的政治期望，致使他们热烈参与了孝宗末年的改革部署。也就是说，淳熙、绍熙时代的理学家的政治文化仍然延续着庆历、熙宁时代儒学的政治文化，在这个意义上，朱熹的时代可称为“后王安石时代”。（《二十一世纪》，2003年10月号，页134）

我也不知道陈先生是否同意我的历史解释，但他所做的概括，同样没有走失我的原意。唯一可以补充之点是：我用一个“后”字是强调朱熹时代（第三阶段）的政治文化并不仅仅是王安石时代（第二阶段）的单纯延续，其中也发生了一个重要的变异，这个变异即因道学的完成而出现了“外王”必须基于“内圣”的明确观念。所以我又称朱熹时代的政治文化为转型期。（详见上册《自序二》，页8—10）我在本书第八章第二节更清楚地指出：

> **与第二阶段相对照，“后王安石时代”的政治文化显然多出了一层“内圣”的曲折。**（下册，页423）

我非常诧异，杨先生竟对于今天流行的“后”字完全不解，说“后王安石时代”表示“继承着王安石的志业”。难道“后现代主义”即是“继承”现代主义，“后殖民主义”即是“继承”殖民主义吗？

现在我要从杨先生所一再提及而意存轻鄙的所谓“发生学”观点，说明我采用“后王安石时代”这一名称的缘起。这是我在原书中没有点破的。近来美国研究宋史的学人曾提出一种见解，即南北宋之际中国史上发生了划时代的大变化，其中主要论据之一便是士大夫阶层心态的转变，从关心全国性事务和朝廷中央的政策，转为关心所居州县的地方利益。有一部研究江西抚州的专书便是在这一预设下写成的，并且把道学运动也牵引了进来。作者相当谨慎，并没有说道学本身代表地方主义的转向，但他在道学关于道德重建的社会设计中却察见了重视地方革新的趋向，如书院、社仓、乡约之类。在全书的结尾处，作者告诉我们，北宋王安石和南宋陆九渊同是抚州人，恰好代表了两个时代士大夫的原型（“archtypes”）：前者是胸怀大志的成功官员，努力从中央改革全社会；后者居官不常，大部分时间在本乡教学，但却不惮其烦，并且公开地致力于影响本州的治理，即仅关心地方秩序。（见 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite of Fu-Chou, ChiangHsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986, esp. pp. 214—218）作为一部地方史研究，此书自然是有成绩的。然而作者不甘以微观史（microhistory）自限，一定要跳上宏观史（macrohistory）的结论，他的弱点便不免暴露出来了。作者显然没有详细研究过陆九渊的生平，根本不知道九渊在淳熙

十一年至十三年期间有过“得君行道”的深切期待。他正是因为想步王安石的后尘，从中央改革全社会，才被“小人”逐出临安。作者更不知道九渊的许多门人如徐谊、杨简、袁燮等都参与了孝宗末年的改革部署。否则他的胆子再大，也未必敢把王、陆两人当作什么“原型”了。由于作者的观点在美国宋史研究的小圈子中逐渐受到重视，我才特别提出“后王安石时代”这个概念，旨在点明：两宋士大夫的政治文化虽略有变异，但王安石时代重建秩序的精神在南宋已由理学家集体承担了下来。我在本书第八章初稿中本已写了这一段，后来觉得只要正面提出自己的研究所得便够了，不必驳斥他人，因此终于删去。书中此类事例为数不少，现在我将这一概念的缘起和盘托出，也许可以减少一点杨先生关于本书的针对性的误会。

杨先生之所以将攻击的火力集中在“后王安石时代”的问题上，其所持的表面理由是因为我将理学彻底的政治化了，所以他又为我代做了一个“设定”，即“余先生将理学家定位为政治性格的儒者”。他并且反驳这个代做的“设定”，指出理学家

> 不可能是诸葛亮、张居正这样的人物……也不可能是王安石之类的人物。两宋总有些如邵雍、杨慈湖之类的人物，他们默契太极，静坐体证。（杨文，页137—138）

我读到这一段话，真是啼笑皆非。我的感受好像是被人栽了一赃，然后此人又气势汹汹地前来捉贼。幸而我无意中预防了任何栽赃的可能性。我在第八章第一节论“内圣”与“外王”之间的紧张，曾清清楚楚地说过下面这一段话：

> 从朱熹一方面说，他是具有高度原创力的学者和思想家，又在“内圣”之学的领域内不断有进境，他对于实际政治的兴趣自然不能不相应地减弱，岂止“本无宦情”（即所谓“做官”）而已。不但朱熹一人如此，同时代的理学宗师如张栻、吕祖谦、陆九渊诸人也无不重“内圣”过于向政治领域展开活动。这一点，在他们之间的信札往复中表现得十分清楚。若以柏拉图、亚里士多德的区分来说，这正是“静思的人生”超越了“活动的人生”。诚然，儒家传统和希腊的哲学传统大不相同，“静”与“动”之间并非互相排斥的关系，更非在价值上高低悬绝。但就“向内”或“向外”的两种倾向说，理学家终不免或偏于彼，或偏于此。我们可以说：“内圣”与“外王”之间存在着一种不可避免的紧张。（下册，页405）

杨先生对于本书一评之不足，又再评之，则我不能不假定他读过上引一段文字。读过了我的话而仍然斩钉截铁地说我“将理学家定位为政治性格的儒者”，除了故意歪曲以入人于罪之外，已别无其他的解释。

价值世界与历史世界

在这一节中，我想对杨先生关于“价值世界”和“历史世界”（也就是“事实世界”）的讨论，做一简短的回应。他在这一方面，并无任何“论”（argument）或“证”（evidence），但却有许多“断言”（assertions），然后杂引若干理学家的片言只语，全不切题，自以为已得到最高权威的印可；好像再困难的问题，通过这一方式都已迎刃而解。他最后还有一手绝招：在做了他认为绝对不容怀疑的“断言”之后，往

往加上"大概都可以同意"、"大概没有人会否认"、"大概也没有人会认为"、"很难否定"、"这是确切无疑的"之类的话，意在封住别人的口，表示讨论到此为止，不必再往下说了。在我看来，每一个话头才刚刚开始，连初步的问题都还没有来得及提出，他那里早已定案了。所以我在这里不可能跟着他一个"断言"接着一个"断言"地回应。那样的话不仅我将疲于奔命，读者也无法忍受如此残酷的精神虐待。所以我只好试着将他的意思勾勒出来，然后再从我的"历史世界"的角度略做回应。

杨先生说：

> 当余先生将理学家定位为政治性的儒者，他们以安定政治秩序为终极的意义时，他无意中摧毁了理学家一生最重要的工作，亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值。(杨文，页138)

上半句关于我的观点的转述，无一字不是歪曲，这在上面已澄清了，不必再说。下半句对我的控诉则更加重了，我所"摧毁"的不止朱熹，而是所有的理学家，也不仅是普通的"价值世界"，而是"绝对性、普遍性的道德价值"。这一点也不必深究。最离奇的是：理学家是人，而人竟能"建立绝对性、普遍性的道德价值"，此其一。既是"绝对性、普遍性的道德价值"，却又轻轻易易地被我的一部书在顷刻之间"摧毁"了。此其二。只要对现代哲学、神学关于"绝对价值"的讨论稍有常识，无论如何也不会为了在论辩中克敌制胜之故，便说出这样的话来。杨先生即使想挖苦我，也不必如此过甚其词。但这句话透露了他关于"历史世界"与"价值世界"的基本看法，配以前引结论中

语，则他显然假定：这两个世界是不能并存的，如果像本书那样展示出宋代的“历史世界”，则理学家的“价值世界”便被“摧毁”了。但在另一场合，他又大谈“理世界”与“事世界”是“一体难分”。他说：

> 理学家多相信有一个不比此世的事世界不真实的理世界，而这样的理世界却又和事世界一体难分的，学者的要务，即是体证这两者的浑融。(杨文，页135)

此处论“理世界”与“事世界”关系明明与前一说相矛盾，他竟毫无所觉，也无一字解释。事实上，他此处所说的“事世界”是理学家在形而上构想中的一种应然状况，即每一“事”都是“理”的实现。如此才可说“理”与“事”相合，岂能指实然的“此世的事世界”？若“此世的事世界”每一“事”都已是“理”的实现，则它已十全十美，何必理学家再来饶舌？朱熹明明说“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”。(本书上册，页19引）可见在他的眼中，“此世”几乎无一“事”合“理”。试问哪一个“学者”能“体证”这千五百年间实然的“事世界”与朱熹构想的“理世界”，而得到“两者的浑融”？思想层次混乱，观念纠缠不清，简直是一团乱丝。我在前面说，他在“断言”之后杂引理学家片言只语，全不切题，此段论“理世界”与“事世界”便有实例。下面他引了四则理学家言，姑取其二以示例。他引朱熹语如下：

> 只此青山绿水，无非太极流行。(杨文，页135)

这是讲“有理，便有气流行，发育万物”（《语类》卷一）之意，以自然界现象说明“太极”（理）为“万化之根”。（《文集》卷三六《答陆子美》第一书）此与“理”、“事”问题完全搭不上边，引之何为？且朱熹此语明明从禅宗转手。他“举佛氏之学与吾儒有甚相似处”，曾引二偈。第二偈云

> 朴落非他物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。（《语类》卷一二六）

他的话便是用理学语言，改写“山河及大地，全露法王身”，以“太极”代“法王身”而已。不但如此，他解《中庸》“鸢飞鱼跃”为“天理流行之妙处”，更明举禅偈相印证。他说：

> 恰似禅家云：“青青绿竹，莫匪真如；粲粲黄花，无非般若”之语。（《语类》卷六三）

后世罗钦顺引大慧宗杲《语录》，此偈作“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄华，无非般若。”（见《明儒学案》卷四七《读佛书辨》。按：马祖门下慧海引此为马鸣语，见《五灯会元》卷三）朱熹熟读宗杲《语录》，此处所引或因记忆失真或因记录有误，以致文字小异，但意思并无出入。这是“青山绿水，无非太极流行”的另一来源。有此二偈作对比，则原语的语境已定，不可能再有别解。这是第一例。杨先生又认为关于“理”、“事”、“融浑”、“王阳明说得更干脆”。他引王阳明语如下：

寻常日用常行内，直到先天未画前。（杨文，页135）

这是阳明《别诸生》诗，原文是“不离日用常行内，直造先天未画前”。十四个字错了三个，而且都是紧要的。首句“不离”误成“寻常”使阳明变成了一个文字不通的诗人。姑不论七律对仗非“不离”不能与“直造”相称，岂有“寻常”之后继之以“日用常行”，架床叠屋，尚成何诗？且此诗明明是专讲“良知”之作，其第二句“两字良知是口传”表达得清清楚楚。这两句是说“良知”的创造作用，亘古亘今，无所不在，何尝涉及“理世界”与“事世界”？何况阳明主张“理不在心外”，也不可能接受朱熹关于“理气”或“理事”的存有论的划分。下句的“造”字尤不应误作“到”字，因为这是“造化”之“造”。阳明说：

良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成神，皆从此出，真是与物无对。（《传习录》下）

这是“直造先天未画前”的确诂。此为第二例。杨先生文中的重要“断言”都建立在这一类引文的基础之上。下面还有机会看到，暂止于此。

归结到本题，杨先生其实只信仰理学家所“建立”的“理世界”，因为它是“绝对的真实”。只要我们死心塌地信仰这个“绝对的真实”，人间秩序的问题便根本不可能发生。为什么呢？答案很简单：“绝对的真实”本身便“会安顿政治秩序，会安顿天体秩序，会安顿物理世界（所谓枯槁有性），甚至会安顿鬼神的世界。”（杨文，页136—137）杨先生在每一“断言”下面都注明他的根据在《朱子语类》。但我

已没有兴趣去一一查证了，也不想对他的“断言”提出半点质疑了。这是他的“绝对”信仰，与别人无关。然而这个信仰却涵蕴着一个必然的社会后果，即我们芸芸众生如果想在合理的人间秩序中好好地活下去，便只有一心一意地接受那些接触了“绝对的真实”的“理学家”们的接引和领导，此外更没有第二条路。因为只有通过他们做中介，“绝对的真实”才能为我们“安顿”一切“秩序”。杨先生对这一断定已到了“显题化”的程度。他告诉我们

> 理学家对世间的价值有基本的承诺，而这样的承诺是建立在他们对先天的道体、性体、心体有一亲切而具体的体证上的。理学家不管是哪派，他们大概非有工夫论这样的部门不可，而工夫论的目的几乎都是要对先验的道体、心体这类的概念有一比感官经验还真实的体验，这是确切无疑的。(杨文，页137)

这又是杨先生的一大“断言”，既已“确切无疑”，当然不能深究了。从“对世间价值有基本承诺”一语，已可断定只有“理学家”才能承担起“安顿”世间秩序的重任，因为“秩序”必须来自“价值”。何况“价值”承诺又必须建立在对道体、性体、心体的“体证”之上；除了“理学家”之外，再也没有任何人有此精神造诣。为什么“绝对的真实”不自己“整顿”而必须假手于“理学家”呢？是亦有说。“理学家”已“肉身成道”或“道成肉身”，根本不在时空之内；他们既是“绝对真实”的化身，“整顿乾坤”当然是他们义不容辞的神圣任务。杨先生为什么责备我不该将理学家搬回“历史世界”，以致“使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系”，至此我才恍然大悟。前面我用“理学家”而加上引号，是因为这个大

“断言”中的“理学家”和我在历史世界中所见的理学家太不像了。如果换上“理学大论述者”倒是惟妙惟肖，只要将“工夫论”一条删去便天衣无缝了。这个大“断言”是“大论述”的典型语言，而且只此一家，别无分号。这大概可以说是“确切无疑的”。杨先生要我“接受理学大论述的挑战”，这个大“断言”确是很有代表性的。但这是一个如假包换的“马蜂窝”，而且是“窝”的核心，我再愚蠢也不会去“捅”的。下面我只准备从“发生学的”低层次上，对杨先生质疑的一二具体问题，做出回应，以代本文的结语。

代结语

我在本书说过一句话：“道学虽然以‘内圣’显其特色，但‘内圣’的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是人间秩序的重建。”（上册，页118）这句话引起杨先生的强烈反响，既揭示于前，作为本书的“主导性语言”，（杨文，页133—134）又称之为“怪说”而讥评于后。（杨文，页139—140）我有责任对这句话做一交代。我这句话专指宋代道学而言。我的根据是程颐关于“人皆可以为尧、舜”一语的社会涵义的阐释。原文是“人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶。”（引在上册，页140）这句话表示圣人虽愿意“人皆可以为尧、舜”，但就社会现实说，不可能悬此为目的而期其必至，因为世上“不为尧、舜”而成为“仆隶”者毕竟占大多数。那么道学家期待谁“成圣成贤”呢？我根据种种文献断定他们直接施教的对象是“士”这一阶层。农、商与士也不同“类”，所以程颐讨论“命服”一事，说：“士，未仕者也，服之其宜也。若农、商则不

可，非其类也。”（上册，页139）连婚礼时穿“命服”一事，农、商都“不可”，他们还能受到“成圣成贤”的期待吗？但这不是说道学家仅仅代表“士”的利益，压抑其他行业——农、工、商及所谓“杂类”——中人。事实上，士不过是“四民之首”，农、工、商“子弟之秀者”都有机会上升为士，我在书中已详加分析，这里不能深谈。（参看上册，页132—139）因此我们可以得到一个明确的认识：在道学家的心目中，必须受过相当高的教育，能“读圣贤书”的人，才可能“成圣成贤”，这当然非“士”莫属了。陆九渊的名言，“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，也反映了同一意识。否则他何不说“不识一字，也可以成圣、成贤”？这一观念必须要等到王阳明时代才发生变化，因为社会结构开始改变了。上面这个观察在周敦颐《通书》《志学第十》中更得到百分之百的证实，即所谓“圣希天，贤希圣，士希贤”。只有“士”才能“志学”，所以希“贤”、希“圣”必从“士”始，农、工、商以下不与焉。杨先生恰恰引这句话作为驳斥我的谬论的根据，实在有趣得很。他接着又引唐君毅先生的话：“理学家不管朱子或阳明，他们都有‘四民异业而同道’的思想。”（杨文，页140）这大概是转述之辞，但因他注明了出处页数，我便不寻根究底了。他进一步告诉我们：“唐君毅先生此一论点确实是‘述而不作’，他只是反应理学家基本信念而已。”（同上）唐先生是我在新亚书院上过课的老师，我对他自然是很尊敬的。“四民异业而同道”确是阳明1525年为商人写墓表中的话。但这是在16世纪商人阶层兴起，许多“士”都“弃儒就贾”的背景下，才出现的新理念。阳明甚至说：“虽终日做买卖，不害其为圣为贤”。“满街都是圣人”之说，便是由此引申出来的。但这不是阳明一个人的创见，他的朋友李梦阳记商人王现的话，也有“商与士，异术而同心”一语。可知这一意识必须于明中叶以下“叶

儒就贾”的历史背景中求之。十八年前我写《中国近世宗教伦理与商人精神》（台北，联经，1987，页104—111），曾遍检宋、元相关文献，没有找到任何近于“四民异业而同道”的文字。今天我在写完了本书以后，更可以有把握地说，宋代理学家实未见有此论调。《朱子语类》有下而一条谈经营商业的对话：

> 问：吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？曰：止经营衣食亦无甚害。陆（指九渊兄弟）家亦作铺子买卖。（卷一一三《训门人一》）

仅读此一条，便可知朱熹绝不能有“四民异业而同道”的想法。唐先生是哲学家，不甚注意时代之间的差异，以意推之，致将阳明的新说上溯至朱熹。事实上，唐先生的话，对于阳明而言确不失为“述而不作”，但用在朱熹的身上，便是不折不扣的“作而无述”了。杨先生比唐先生更跨进一大步，肯定此语为“理学家基本信念”，其弘道之勇，亦可当得起“跨越古今”四字，如朱熹之颂王安石矣。不过我竟不得不在这种情况下，涉笔及于已逝世二十五年的唐先生，内心终不胜其歉疚。谁实为之？孰令致之？其故岂不可深长思耶！

最后还有一个因“理世界”而引起的文本问题，也必须加以讨论。我在本书中曾试图对少数形上学的命题进行政治文化的解读，但并未如杨先生所指控，在“价值世界”与“历史世界”间建立起“因果关系”，更不用说什么“太紧密的因果关系”了。（杨文，页134）试问岂有仅凭少数例证即能“建立因果关系”之理？我一向持历史多因论，反对任何一元决定论。因此，理学家及其理想与价值（即“内圣”之学）在历史世界所发挥积极功能，我曾给予最大限度的承认。我这样做，是因为这一承认不是主观的，而是建立在客观史证的基础

之上。至于他们所信仰的天理、太极、仁体之类，我也相信他们关于这些信仰的陈述是诚实的。这不仅由于我信任他们在实践中所表现的人格；更重要的，因为我大体上接受了怀德海（A.N.Whitehead）下面这一说法：每一时代都有某些基本预设（“fundamental assumptions”），为当时各派思想的信徒所共同假定。（见*Science and the Modern World*，New York：The Free Press，1967，p.48）至于他们深信天理、太极之类为一绝对而永恒的精神实体，我只能采取既不肯定也不否定的态度，因为没有任何证据确定地指向任何一方。这是史学纪律对我的严格要求，不得不然。史学家可以相信人有神秘经验（如“体证”之类），但无法断定其真实性，更不能对此经验本身有所说。历史上偶尔有人因神秘经验而发生过重大作用（如洪秀全），但史学家仍只能研究他所表现出来的思想和行为，而无从研究那一纵即逝的经验的本身。从历史的观点说，我们只能将理学家及其思想放在他们的生活世界中加以了解。如果真的把他们看作是“天理的化身”，则他们已进入“本体世界”，我们根本不可能“知道”他们的“存在”。事实上，他们明明是宋代的中国人，他们的思想也是在这一时空系列中出现的。就其为特定时空系列中有血有肉的人而言，理学家的形上思维无论如何玄远，都不可能一点也不透露时代的痕迹。但就其在思想上的创新部分而言，他们超越了特定时空系列的限制，也是完全可以肯定的历史事实。一种思想产生在某一时代，并不含蕴它的意义必然为该时代所限定，这是不需要再做任何论证的常识。

但杨先生别有孤怀宏识，排斥上面的一切看法。他似乎认为理学家已与“天理”、“道体”（或任何其他同实而异名的绝对精神实体）合而为一。把他们放进历史世界即是将作为“绝对价值”的理学“捆绑”在特定时空的“封闭性体系”中。这是他控诉我“摧毁”了他们

的“绝对价值”的基本“理据”。他翻来覆去强调“理世界”是一绝对独立的“存在”，却从未提出任何哲学或神学的论证，而是一贯地在自下“断言”之后，泛引理学家的片言只语作为定论。对于所引言语，如上面所示例，他从未认真地去认识其确切的涵义，却毫不犹疑地认定这些言语已绝对“证实”了他的“断言”。例如他说：“他们（按：指理学家）都相信有种绝对真实的形上界。”（杨文，页136）他的意思是说，既然理学家如此“相信”，则这种“绝对真实的形上界”的“存在”便没有怀疑的余地。所以他接着又杂引朱熹、程颢、邵雍的话以“证立”他自己的“断言”。然而这次却出了大问题。下面是他用自己的话转述有关邵雍的一段记事：

> 邵雍以道为太极，宋太祖问他：“何物最大？”邵雍回答道：“道理最大。”（杨文，页136）

我乍见此语，几乎自以为视觉出了大毛病。邵雍生时（1011），宋太祖已死去三十多年了（976），他们如何能对话呢？杨先生在此条下还特加一条（注六）云：“吴澄的引言，见《宋元学案》……”（杨文，页141）我不能相信吴澄会如此荒诞，只好追查史源。原文曰：

> 邵子曰：“道为太极。”太祖问：“何物最大？”答者曰：“道理最大。”（《宋元学案》第一册，页511。北京，中华书局，1986年标点本）

万万想不到杨先生竟未能通读原文，误合两条为一条。关键即在“答”字之下多出了一个“者”字，明指另一人。若与邵雍问答，加一“者”字便文理不通了。此“答者”其实是传说中的赵普，我在宋

代笔记中见过，一时无暇查证，此记载似不可信，故《宋史》本传、《三朝名臣言行录》等均未收。此点无关紧要，可以置之不论。杨先生即使不知赵普的故事，只要依时代略作推算，也应该知道太祖时道学尚全无踪影。这“道理”两字即使在当时已流行，也绝不可能是指杨先生心向往之的那个“绝对真实的形上界”，如何能引来作为驳斥我的论据？他肯费那么大的气力，出面代“理学大论述”向我挑战，为什么不先花一点时间，仔细检查一下自己立说所据的文本呢？他在此处的错误并不是出于匆促下笔的疏忽，因为他的引文经过了从查证文本到改写原文等一系列的自觉活动。原文“答者曰”变成了“邵雍回答道”绝不可能是一个简单的无心之失。和“异业面同道”一条资料一样，他大概太过于热心搜集攻击敌人的武器，以致无暇再检查一遍，看看这些武器中是不是也有损坏了的，在使用时可能未伤敌，先伤己。他如果肯放下身段，从“体证”、“理论”的高处落下尘寰，做一点“发生学的”低层次工作，不但可以免除邵雍乘“时间机器”的劳顿，去回答宋太祖的问题，而且也不致连累吴澄受后世讥谤，以为他连赵普和邵雍的时代也分不清楚。也许是由于太爱“绝对真实的形上界”之故，杨先生似乎已失去时间的距离感。例如“民胞物与”四字，是张载注册专利的发明，借用杨先生的话，是“任何对理学命题不太陌生者”（杨文，页135）都知道的。然而杨先生却随手把它转让给了孟子，一差便是一千五百年。（见杨文，页138）这也不是一个简单的误忆的问题。杨时当时便特别因为“民吾同胞”一语太像孟子所批评的“爱无差等”，上书程颐表示此说近乎墨氏“兼爱”之论，并因此受到老师的一顿训斥。南宋朱熹也反复讨论过此一公案。所以“民胞物与”可以误归任何一位古代儒家，唯独不能落到孟子身上。更可异者，我在《绪说》中有专节讨《西铭》中“民吾同胞”一语的争议。

杨先生引以批判我的一句话——“先构想一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题。”（本书上册，页144）——即是研究此争议的结论，而且同在一页之内（引在杨文，页136），他绝对不可能诿为疏忽。难道他评论本书，完全跳过我的论证部分，专挑出可以作为攻击对象的字句，就写成了这篇皇皇大文吗？这是我不敢相信的。朱熹有四句论学名言，我一向奉为座右铭，现在录在下面，与杨先生共勉：

> 宁详毋略，宁下毋高，宁拙毋巧，宁近毋远。（《语类》卷一〇《读书法上》）

这部《朱熹的历史世界》既已刊行，在我而言，便成“已陈刍狗”。我很感谢杨先生费心指教。投桃报李，我也就他提出的问题和批评，尽量详答如上。我的答文是很直率的，这是本于就事论事的原则。但我现在是一退院老僧，不愿多浪费时间为“已陈刍狗”与人呶呶不休，答辩文字，即此而止。

（原刊台湾《当代》第197期，2004年1月）

附论三

试说儒家的整体规划

——刘述先先生《回应》读后

述先兄读了我的答文（《“抽离”、“回转”与“内圣外王”》）之后，又写了这篇《回应》，续申所见。最近我另有一篇答辩文字，题曰《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》，即将刊于今年一月号的《当代》。其中第一节“再论‘回转’与‘内圣外王’”，对述先兄原来的书评，续有讨论。我要说的话大致已说完了，不必再画蛇添足。述先兄也许还未见到此文，所以他的“回应”限于我的第一篇答文。我在第二篇答文之末已声明“答辩文字，即此而止”，现在并不想破戒。但读了他的《回应》，有一点感想和新的思绪，写在他的大文之后，只有澄清，不涉争论。

我的第一个感想是：我们的学思背景不同，语言沟通上往往发生误会。“回转”与“革命”之辨已是一好例。“第一序”（“first order”）与“初阶逻辑”（“first-order logic”）之异又是一例。述先兄用哲学眼光看我的“第一序”，立刻便联想到逻辑学上的用法。但逻辑学、数学或语言哲学所用的“初阶”是形容词，中间往往加一连接符号

的（“first-order”）！我用的“序”字明明是名词。但是我的用法并不是如他所说，是我“自由重新界定一个词语”。相反的，“first-order logic”是在20世纪符号逻辑兴起以后才出现的。我的用法则来自“of the first order”和“of the second order”，至少可以上溯至18世纪。（参看O.E.D.“order”条）严格地说，“first-order”、“second-order”等才是新造的字。但这些名词小节，无关紧要，只要略做澄清，便可释然。较大的分歧则在他从哲学立场出发，偏向于“捕捉一些万古常新的睿识”，因而极力想超越“时代、地域、文化差别等脉络的限制”。他对于我强调的历史脉络虽已大度包容，终不免疑虑重重。这一点我是深切理解的。如果他赤手以搏龙蛇，径自建立哲学系统，我自然完全没有发言的资格。但述先兄和他所代表的“当代新儒家”是通过宋、明心性之学来重建中国哲学的智慧，这是走所谓“历史地建立哲学”（“doing philosophy historically”）一条路。正是在这一背景下，他才一再向我提出关于“内圣外王”的质疑。从这篇《回应》看，他似乎仍然以为我对哲学的“抽象”和“抽离”抱有偏见。我愿意再说一遍，这是误会，“抽象”是“哲学”的本质所在，谁能在这一点上立异？把宋、明儒学转化为哲学，“抽离”也是不能避免的手续。这是儒学的现代宿命，也无所施其反对。我不过从历史的观点指出今天哲学史上的宋、明儒学已是“抽离”的结果，而非其整体，如此而已。我在原书中论及理学，也不是仅止于把它纳入原来的历史脉络之中。我同样想找出理学在儒学传统中承先启后的创新部分。时空与文化的脉络可以超越，但不能也无法跳过。这是我的史学立场。所以我的取向与重点虽和述先兄不同，但并不是完全不能沟通。

我的第二个感想是：述先兄对我的一再质疑是极其严肃的，因为基本上他是从信仰的立场出发。“心性形上学”是当代新儒家的中心信

仰，这是他一再直认不讳的。所以在我们的论辩中，我始终感到彼此的着重点根本不同。他为了维护信仰，所以全力强调“内圣”，即使在接受了我的“内圣外王连续体”之后，还是要进一步追问“内圣”与“外王”孰主孰从。但是我在本书中所企图澄清的是儒学（包括理学）的历史性格。我说宋、明理学中，“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建，不过是研究历史的一个论断。无论此说是正是误，其中并没有我自己的信仰。“内圣外王”是传统儒学的一个基本预设，所以我借用它作为分析的范畴，以说明宋代理学的性质。但在讨论儒家价值的现代意义时，我早已放弃了“内圣外王”的架构。我认为儒学在私领域中仍然可以发挥直接的效用，这是《大学》所谓“修身、齐家”。至于“治国、平天下”，则属于公领域，已非儒家所能独擅，其影响只能是间接的，我在《现代儒学的回顾与展望》末节已略陈梗概。（《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，页39—45），这里便不多说了。所以儒学作为一个有现代生命的精神传统，确是以个人的修养为其核心所在。仅就这一点说，我和述先兄之间至少有最低限度的一致。但是我所认同的个人修养是一个彻底俗世化（secular）的现代版，既不必预设与西方“上帝”相似的精神实体（如“道体”、“太极”或“天理”之类），也不必然要先建立起一套系统森然的形上学理论，因为一涉及理论体系便不可避免引出争论。根据我的认识，现代人所需要的精神修养必须同时包括道德与知识，并在普通理性所可及的范围之内。因此我也不愿意沿用“内圣”的旧名词。但在强调生活实践这一点上，我仍然认同儒家的传统。古代圣哲关于人生修养的思想或观念都是为了提高人的精神境界和改进人的品格，各派无不如此，而孔子的指点尤为亲切，一部《论语》便提供了最具体的例证。《论语》中充满着富于人生智慧的话语，无论是承自古人或他自己的

心得，大概都是他在生活中实践了的智慧。他对门徒说这些话语，当然也是要他们身体力行，不是仅仅说一番空话而止。所以他判断一个人的品格，不仅“听其言”，而且“观其行”。宋、明理学家也谨遵此义未失：朱熹强调“知行相须”，王守仁更大倡“知行合一”。我认为这是今天儒家传统中最具有普世性的一部分。20 世纪初叶美国人文主义者白璧德（Irving Babbitt）便十分欣赏孔子“以身作则”（“exemplification”）之教，以为足以塑造出“公正的人”（“just man”），不同于空谈“抽象的公正原则”（“justice in the abstract”）。最近我读到法国哲学史大家哈多（Pierre Hadot）的新著，更加深了我的信念。哈氏精治古代哲学典籍，其成就为世所公认。他综合一生研究所得，对西方古代哲学史提出了一个与一般印象完全不同的观察。他从希腊的“精神训练”（“spiritual exercise”即“askēsis”）切入，指出古希腊、罗马所谓“哲学”主要是为了在生活中实践的，并不是如今人所了解的，仅仅是“一种简单的理论谈辩”（“a simple theoretical discourse”）。“精神训练”是古代各派哲学所共有的一个核心部分，其主要功用便是使人自我转化（“self-transformation”），提升精神境界，从关怀自我进而关怀他人和社会（“推己及人”）。其中偶有造诣最高者，甚至可以达到与最高神相合（“union with the supreme deity”）的境地（“天人合一”），如罗马的蒲罗狄纳（Plotinus，3 世纪人），据说在六年之中便有四次这样的神秘经验。上起苏格拉底、柏拉图，下及斯多噶派、伊壁鸠鲁派、新柏拉图派等，尽管哲学理论互异，取径无不相同。他们都坚持“哲学”即是生活的实践，思辩反而是次要的。他在全书结尾处毫不迟疑地说：在古代西方哲学中，“实践理性优先于理论理性”。（“practical reason takes primacy over theorctical reason”，见 Pierre Hadot，*What Is Ancient Philosophy?* Harvard U-

niversity Press, 2002, p.273.按：法文原著刊行于1995年）哈多的观点虽然新颖，然而根据是充分的。我们只要把他的新书和耶格尔论希腊文化理想的经典巨著配合着读，便可以得到确实的印证。（Werner Jaeger; *Paidiea*, *The Ideals of Greek Culture*, 3 vols, Oxford university Press, 1943—1945，特别是第二册第二章论苏格拉底以 askesis 陶冶人格及其对后世发生巨大影响一节，页53—57）

但是哈多此书所传达的时代意义则更值得重视。他在最后一章论“问题与前景”中，表达了两点意思：第一，他希望“哲学”的古义能够复活，使哲学可以重新成为与生活打成一片的“智慧”，不再一面倒地偏向辨析名相的抽象之谈。第二，从西方“哲学”的古义出发，他惊奇地发现：东方（主要指印度与中国）的思想竟走的是同一条道路。他说：他从来不赞成比较哲学（comparative philosophy），因为容易流入牵强附会。但在阅读了不少法国学者关于印度佛教、中国儒、道两家的研究之后，他已不得不承认：西方古代的“哲学”确实和东方的思想传统十分接近。因此他不但讨论到佛教教义，而且也旁涉儒、道，并引了《庄子·田子方》中一段话，以为印证。他尤其认同金岳霖的看法：中国哲学家都是程度不同的苏格拉底。知识与智慧是和哲学家本人分不开的，因为他必须依照着自己的哲学信念去生活。（按：他是从冯友兰的*A Short History of Chinese Philosophy*法译本中转引的。金的原文“Chinese Philosophy”正式发表在*Social Sciences in China*, vol.1, no.1, March 1980, pp.83－93）

通过以上的简单介绍，我们不难看出，哈多和他的朋友们所力图恢复的西方“哲学”古义，正和儒家所强调的精神修养与生活实践，大体相合。所以我肯定这是儒学传统在今天最具普遍性的部分。

我为什么要陈述我自己关于儒学的现代意义的认识呢？这是为了

说明：我关于“内圣外王”的论断彻头彻尾是历史的，与个人的信仰完全无关。这里没有半点“借古人杯酒浇自家块垒”的涵义。我承认“内圣外王”是一个极有吸引力的构想，可以说是中国历史与文化的特有产品；它曾经长期支配着传统士大夫关于如何全面重建人间秩序的思考方式。即使在“五四”以后，现代中国的知识人仍然在它的无形笼罩之下。所谓“向西方寻找真理”，其实不过是向西方“取经”，希望找到一个“绝对真理”作为取儒学而代之的“新内圣”罢了。

我自信十分理解宋、明理学家为什么必须以“内圣外王”的连续体为基本预设，因为在当时历史条件的重重限制下，这是他们关于秩序重建最顺理成章的一种构想。但是正如《朱熹的历史世界》所显示的，“内圣外王”一旦应用到全面政治革新的层次，便必然会落在“得君行道”的格局之内。全面失败是无可避免的结局。在宋代一般士大夫的心目中，儒学作为一完整的思想系统是具有全面安排人间秩序的潜力的，这是“内圣外王”的构想在当时具有普遍号召力的基础所在。但是我在前面已指出，儒学在现代的处境中已失去了这种全面安排秩序的资格，所以“内圣外王”真成了“已陈刍狗”，仅可供“发思古之幽情”，不再有现实的意义了。所以我曾指出：传统儒学相当于罗尔斯（John Rawls）所谓“合理的全面哲学学说”（“a reasonable comprehensive philosophical doctrine”）；在思想与信仰多元化的现代民主社会中，它虽依然在文化领域中有其空间，但已不再是支配公共秩序的唯一原则了。（见 Yü Ying-shih，“The idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China，” in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants，eds.，*Justice and Democracy: Cross-cultural Perspectives*，Honolulu：University of Hawaii Press，1997，pp.208—209）

详细说明了我的立场之后，让我再回到述先兄在《回应》中所提出的“内圣外王”孰主孰从的问题。述先兄写此《回应》时尚未见到拙作《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》。我在该文中对“内圣”与“外王”的关系又做了进一层的分疏。我之所以没有论及主从问题，是因为，“内圣外王”既为一不可分的连续体，则孰主孰从便不大好说。

我最初的理解，大致以“内圣”之于“外王”，相当于朱熹所论“知行相须”的关系。(见原书第8章第2节，下册、页422)“知行”也是一连续体，未可以主从论。但述先兄主从之问逼使我对“内圣外王”的概念重加思索，终于发现“外王”一词还须作进一步的分疏。我在答述先兄文中已指出“内圣外王”是容易引起误解的字汇，而“外王”为尤然。在《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》一文中我虽已对“外王”的涵义作了澄清，现在看来还是没有到家。下面让我再做进一步的尝试。

我在两篇答文中先后都强调一点：“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。只要在语言上稍做分析，便可知在这一陈述中“外王”与“秩序重建”之间绝不能画等号，因为后者明明包括了前者于其内。所以我的真正意思是说“内圣外王”是一个连续不断的活动历程，最后将导致合理的人间秩序的实现。用原始儒家的话表达之，即通过“内圣外王”而变“天下无道”为“天下有道”。我所谓“归宿于秩序重建”大致相当于孔子“天下有道，丘不与易”的意思。我在原书中说“第一序的身份则非秩序重建莫属”，也是此意。我始终认定儒家的最大关怀是人间秩序的整体，也就是“天下有道”。为了建立这一合理的整体秩序，儒家自始便把这一重任寄托在“士”这一特殊群体的身上，此之谓“士志于道”。然则“士”又何所凭借而能承担这一重任呢？这便是他们所受到的一套特殊的精神训练，古代称之为“修

己”或“修身”。《论语》中有下面一段孔子与子路的问答，最能说明“修己”的意义：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！（《宪问》）

“修己以敬”即后来程颐“涵养须用敬”一语之所本，其为“内圣”的工夫是无可置疑的。但子路显然认为“内圣”不能即此而止，所以一再追问为什么要“修己以敬”。孔子也认可了他的问题，因此不惮烦地一再解答。他第一次“修己以安人”之答，也许仅指个人生活圈中的少数人（如“老者安之”），故子路感到意犹未足。第二次答语则扩大到天下“百姓”，并明举尧、舜为例。由此可知“内圣”的修养主要是为了造就富于精神资源的“君子”，使他们可以安顿好人群的生活，直到天下所有的“百姓”都能分享这样的安顿为止。《论语》中还有一节子贡问“仁”的对话，恰好和上引问答密切相关：

> 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎？尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

二程早已注意到“尧、舜其犹病诸”一语在《论语》中仅见于此两处（见朱熹《论语集注·雍也第六》末条），一就“安百姓”言，一就“博施济众”言。因此我们可以断定：《宪问》之“安百姓”即是《雍也》之“博施于民而能济众”。子路、子贡大概平时习闻孔子“天下有

道，丘不与易”之说，所以陈义至高无上；一个要将“修己以敬”上推到“安百姓”的最高点，另一个则把“仁”的功用扩大到“博施济众”的极限。“修己以敬”是“内圣”的功夫，上面已说过了。“仁”则是“内圣”的核心，更不待说。把这两段话放在“内圣外王”的思维架构下，做整体的解读，我们大致可以得到下面的认识：从个人的层面说，“内圣”的修养确是对于每一个“士”或“君子”的基本要求，所以孔子说：“德之不修，学之不讲……是吾忧也。”（《述而》）“内圣”虽须从个人修养开始，并且也为个人提供了一个“安身立命”的精神领域，但却不能即此而止，在个人层面上获得完成。这是因为儒家的“内圣”基本上是一个公共性或群体性的观念，必须从“小我”一步步推广，最后及于“大我”的全体。所以子贡用“博施于民而能济众”来界定“仁”的功用，孔子不但加以认可，而且指出：若能如此则已不止是“仁”，简直到了“圣”的地步。这一由己及人直至“博施济众”的过程也就是“外王化”的过程；“外王化”则不能不有一定的秩序架构与之配合，否则“内圣”的功效无从发挥，孔子论“仁”与“礼”的关系即足为最具体的说明。所以孔子论“安百姓”与“博施济众”便必须假设尧、舜治天下为先决条件。朱熹说：“仁固能博施济众，然必得时得位，方做得这事。然尧、舜虽得时得位亦有所不足。”（《朱子语类》卷三十三）如此解释“尧、舜其犹病诸”，大致符合《论语》的原意。我们可以肯定地说，孔子心中的“内圣外王”大致即是“仁”与“礼”；只有在尧、舜的“礼”治秩序之下，“仁”的功效才能发挥到“安百姓”或“博施济众”的极限。《中庸》强调“作礼乐者，必圣人在天子之位”（见《中庸章句》第二十七章引郑玄注）即是后世对原始儒家“内圣外王”观念的一种回响。但在上引《论语》两段文本中，孔子的态度尤可注意。他答子路之问，最初只肯说“修

己以安人”，而答子贡之问，则说“仁者己欲立而立人，己欲达而达人”，这都是所谓“能近取譬”。宋代理学家自二程以至朱熹及其门人，对于“立人达人”、“能近取譬”之说曾有过种种讨论。（收在《语类》卷三十三《子贡曰如有博施于民章》）其中一个共同的看法是：孔子嫌“子贡驰骛高远，不从低处做起”，因此告之以“仁”的实践在于“能近取譬”。无论孔子是否对子路、子贡有所不满，他两次答语的精神确是一致的，即“内圣”（“仁”）的“外王化”应当由近及远，由局部至全体；在尧、舜这样得位的圣人不存在的情况下，不能期待“仁”的功效可以即时变“天下无道”为“天下有道”。所以“修己以安人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”两语中的“人”字，所指必相近，即“君子”或“士”的生活周边的种种“人”，其最自然的始点则是“家人”。朱熹答“修己如何能安人?”之问，曰：

> “且以一家言之，一人不修己，看一家人安不安!”（《语类》卷四十四）

可见他正是这样来理解这句话的。换句话说，“修己”能导致一个和谐的秩序在“家”中出现，推至亲戚、朋友、乡党等社群，也无不如此，这个理解在孔子答或人“子奚不为政?”之问中得到了进一步的印证。孔子说：

> 《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。”是亦为政，奚其为为政？（《为政》）

朱熹《集注》云：

《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是足为政矣，何必居位乃为为政乎？盖孔子之不仕，有难以语或人者，故记此以告之。

或人所谓“为政”是问孔子为什么不出仕，参与“治国”之事。孔子引《周书·君陈》篇语做间接的答复，表示以孝、友“齐家”也就是一种“为政”。他显然已扩大了原问中“为政”二字的涵义。如果通过现代“建立秩序”的概念来理解孔子所谓“为政”，倒是十分恰当。《集注》“盖孔子不仕”云云自是朱熹的推测之词，但与前引答子路、子贡的话合起来看，也是很近情理的。孔子既以“天下有道”为最终极的关怀，自然也最重视能有“安百姓”与“博施济众”的机会，以致发出了“如有用我者，吾其为东周乎！”的感慨。但“居位”而“为政”毕竟不是个人单方面所能直接做主的事，所以他才扩大了“为政”的概念，主张“能近取譬”为实践“仁”的方法。这便保证了“内圣外王”的统一活动可以无一息之停。

我先后在两篇答文中强调了两个基本论点：一、儒家的“内圣外王”为一不可分的连续体，归宿于秩序重建。二、所谓“秩序重建”并不专指政治秩序（“治道”）；人一生下来便置身于重重秩序之中，因此秩序重建可以从最近的“家”开始。这两个论点都在上面讨论《论语》几段文字中得到了很高程度的印证。由于我的解读基本上根据程、朱的诠释，因此我更有理由相信宋代理学家确实继承了孔子关于儒学性质的基本规定。在这一关联上，我要再一次揭示程颐的一句名言：

君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有

也。(《程氏粹言·人物篇》)

此语中“物”字即是“人”，我在原书中已指出（上册，页 129—130），不必再说。我现在要郑重指出，程颐所发挥的便是上引孔子论“修己以安人”及“博施济众”两节的深义。如果纳入“内圣外王”的概念架构中，这是说个人所修的“内圣”在未能进入“外王化”的历程之前，不但不能说是“有成”，甚至也不能称之为“有”。“内圣外王”为一不可分的连续体在这句话中固然表达得非常明确，而“未及乎物，犹无有也”八个字更证实了儒家“内圣”的群体取向与公共取向，虽“修己”者也不得据为己有。前面已指出，这是因为“士”或“君子”的“修己”并不是仅仅为了开拓自我的精神资源，而首先是为了如何去建立并实践“安人”、“立人”、“达人”以至“安百姓”、“博施济众”等等超个人的理想。

上面试图勾勒出儒家整体规划（如用英文表示，即“the Confucian project”）的一个基本轮廓。儒家创建人孔子的最大关怀显然集中在人间世界。这当然不是否认他在人世关怀的后面另有深厚的“性与天道”的思想背景。但他平时既不肯轻易谈论，我们已无从知其详了。他生在一个“礼坏乐崩”的时代，因此怎样重建合理的人间世界的秩序构成了《论语》的主要内容。他虽然出身于贵族的下层，他的关怀却早已扩大到所有的人，前引“修己以安百姓”便是明证。他心目中的“礼”也已非复古代“礼不下庶人”的故物，因此在治理“民”的问题上才明确提出了“道之以德，齐之以礼”（《为政》）的主张。此所谓“德”当然是指“仁德”，后来孟子的“仁政”便是从这里发展出来的。因此我们清楚地看到，通过“内圣外王”以重建秩序，是孔子最先为儒家创立的整体规划。

宋代儒学的复兴基本上便是这一古典规划的复活。我们必须先把握住这一要点，然后才能理解为什么宋代儒家一出场便揭出“回向三代”的鲜明旗帜，而且一直到南宋中叶朱熹还根据程颢的论断与陈亮展开了关于“三代”与“汉、唐”的激烈争辩。宋儒的“三代之治”其实是秩序重建的象征符号。他们的真正意图不是复古，而是依照儒家的传统理念来彻底改造晚唐以来政治、社会、文化各方面的失序状态。所以王安石对于“二帝三王”的“施设”，主张“当法其意而已”。（《临川先生文集》卷三十九《上仁宗皇帝言事书》）朱熹回答“后有圣贤”如何“用三代法度”的问题，也强调“必须别有规模，不用前人硬本子”。（《语类》卷一三四）正是为了秩序重建之故，宋代革新取向的儒者，包括理学家在内，无不同时深究当世实务和天下利弊。此所以程颢“救世之志甚诚切，而于今日天下之事尽记得熟”，特别得到张载的推重。可知“回向三代”在宋儒绝不是一个脱离现实的高调。相反地，他们在大大小小各层次秩序重建上的实践都证实了他们是在认真推行儒家的整体规划。

孔子不肯多谈的“性与天道”在宋代得到空前的新发展，这是理学家对儒家“内圣”之学的重大贡献，也是中国哲学史或思想史上最显精彩的一章。但这一突出的成就不但没有改变孔子所创始的儒家整体规划的基本结构，反而加强了它。这可以从两方面来说明：第一，我们都知道，理学家之所以建立种种宇宙论、形上学系统是为了破斥佛教以世界与人生为空幻的理论。这是因为宋代士大夫多“为释氏扳去”，理学家若不做此努力，则不可能在士阶层中吸收人才，共同进行秩序重建的事业了。第二，我在原书中已指出，他们的宇宙论、形上学中颇有一部分是为人间秩序提供精神根据的。他们都抱有一种很深的信念，“外王”的努力之无效（如熙宁变法），追究到最后，还是由于

“内圣”的基础不够坚固。他们仍然遵守孔子的规划，认定士由“修己”得来的“内圣”不能据为己有，必须逐步推出去，从“安人”以至“安百姓”。这一中心观念贯穿于宋、明理学之中。若非如此，程颐如何会说“君子之道……未及乎物，犹无有也”？顾宪成更何能义正辞严地痛斥一味“讲求性命”而不念及“世道”的晚明理学家？（见本书所收“附论二”，页887）我必须郑重声明：这里讲的只是历史上儒家整体规划中“内圣”的位置。我完全承认儒家的“内圣”还另有种种深厚而丰富的涵义可说，特别是从它的现代启示性方面着眼。事实上，儒家的整体规划今天已隐入历史，怎样重新发掘“内圣”的资源而赋予它以现代的意义，正是哲学家如述先兄的任务，没有我说话的余地。

最后，让我从概念方面澄清述先兄与我之间的分歧所在。关键仍在“外王”一词可有种种歧义。“内圣”和“外王”两个概念用之于对讨论儒学（特别是理学），确有醒目之功。但这一二分法终不免有简略含混之弊，内涵与外延都不清楚，经不起深细的分析。在一般用法中，大概以心性修养，体认天理之类为“内圣”，而以“外王”泛指政治上的“事功”。如果依此通行的理解，则经学究竟是否应该包括在“内圣”之内似乎已是一问题，何况王阳明又说过“五经即史”的话？换一个角度，以《中庸》所谓“尊德性而道问学”来说，是否只有“尊德性”才算是“内圣”？“外王”一词所引起的问题更多，我在《当代》的答文中已提到过，这里便不再说了。

我读述先兄的两篇文字，他笔下的“内圣”与“外王”好像是用上述的通行义。倘依此义，则“内圣”为“主”，“外王”为“从”是一个很自然的推论。不但如此，他重建现代中国哲学的工作集中在儒家“内圣”方面，大体上似乎也接受了当代新儒家“内圣开出外王”的

主张。因此“内圣”在他的思考与研究领域中实占据着绝对中心的位置。他对于《朱熹的历史世界》最持疑的一点，分析到最后，便是以为我有意或无意地贬损了“内圣”的重要性。下面让我提纲挈领地说明我的基本观点，以了断这一公案。

如述先兄所深知，我这部书并不是关于“内圣外王”的专论，不过因研究宋代士大夫政治文化前后三期的发展面牵涉到此一问题而已。我的着眼点自始即落在“内圣外王”与儒学整体动向的关系上面。又由于全书正文（特别是下篇）的研究偏重在理学家实际政治活动一方面，我自然不可能以“内圣”为出发点。在上、下两篇完稿之后，再写上篇《绪说》，我对于理学的视境（perspective）已在不知不觉中发生了变化，不仅与一般哲学史上的看法之间更拉长了距离，并且和我自己以前的认识也已有所不同。我此时深信：如果想认真了解理学的根本取向，在纵的方面必须把它置于全部宋代儒学的历史动态之中做整体的观察；而在横的方面则不但要研究理学家的种种言论而且更应该考察他们的实际行动。因为行动所透露出的思想与价值取向可以填补言论中的空白。这正是孔子所谓“听其言而观其行”。大体上说，我觉得儒家对思想与实践统一的强调与西方古代各派哲学相较（如前引哈多所论），只有过之，而无不及。基于这一认识，我在原书中才断定“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。为了醒目起见，现在我姑且称之为儒家的整体规划（the Confucian project），并进一步断定这一规划的原型是在孔子手上成立的。

但是“内圣”、“外王”词义的多歧既如上述，读者对于我所提出的儒家规划发生误会，我的责任自然比读者大。现在让我说明我的用法。我所谓“内圣”并非专指心性修养、体证“天理”等等，至少包括理学家对于经典的新解读。这一点因为没有引起争论，可以一言表

过不提。首先，我用“外王”一词则是扣紧“内圣”而说的。所以我不认为理学家能承认任何“事功”（如朱熹所谓“建立国家”）都可以称之为“外王”。朱熹本程颢之说：以“王”与“霸”分辨“三代”与“汉、唐”便是明证。王安石说神宗“当治尧、舜，何以（唐）太宗为哉”，也是同一意思。其次，我在《当代》的答文中已指出，“外王”并不专指全面更新“治道”而言，如熙宁变法之类。由于儒家特重实践，“内圣”的“外王化”可以在大大小小任何生活圈子中展开。我在原书中曾举北宋“乡约”、“义庄”为例，并明白地说：

> 北宋士大夫……不得不设计新的制度来重建儒家秩序，无论是王安石的“新法”，吕氏“乡约”，或范氏“义庄”，虽有全国性与地方性之异，都应作如是观。（上册，页220）

这正是孔子所谓“能近取譬”。荀子“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”（《儒效》）二语则更能表达这个意思：“内圣”随时随地都必须“外王化”以发挥秩序重建的实效。事实上，理学在此下八百年中国社会上所产生实际影响，主要是通过“在下位则美俗”这条路。根据程颐“道未及物，犹无有也”的原则，我不能将“内圣”与“外王”截然分开，而宁可视二者为一连续体或实践过程。其具体的成就便是各层次上秩序的重建。但“秩序重建”决不可等同于“外王”，而是“内圣外王”的统一实现。所以我在原书中特别用变“天下无道”为“天下有道”来界定“合理的人间秩序的重建”。（上册，页118）现在我们既看到在儒家的整体规划中，秩序重建可以由小及大，由近及远，“天下有道”自然便不能看作是脱离现实的空想了。它好像是“远在天边”，然而却也“近在眼前”。“内圣”在这一规划中其实是占据了枢纽

的地位，不过不能脱离“外王”而变“天下无道”为“天下有道”而已。照我现在的理解，“内圣”与“外王”的关系既可以看作是“知行相须”，也可以认为是“体用一源”，这和述先兄所说的“主从”还是相去不远。但是“秩序重建”才是儒学整体规划的归宿处，我的见解仍然未变。

本文中所陈述的儒家整体规划，代表我现阶段的历史理解，但仅仅当作一个尝试性的假说呈现在读者的眼前。如果不是述先兄锲而不舍地一再问难，这个假说是不可能出现的。我必须向他表示诚挚的感谢。

2004年2月1日

（原刊《九州学林》2004年夏季号，香港城市大学中国文化研究中心、复旦大学出版社）